ALAIN BADIOU

LA ÉTICA

Ensayo sobre la conciencia del mal

Traducción: Raúl J. Cerdeiras

Revisión de traducción: Álvaro Uribe

Herder

Título original de la obra: *L'Éthique, essai sur la conscience du mal*
Traductor: Raúl J. Cerdeiras
Revisión de la traducción: Álvaro Uribe
Traductor de los prefacios: Eduardo Jiménez
Diseño de la cubierta: Armando Hatzacorsian

Esta obra se terminó de imprimir y encuadernar en Impresos ENACH, en Bertha 198, Col. Nativitas, 03500 México, D. F.

© 2003 NOUS
© 2004 Editorial Herder, S. de R. L. de C. V.

ISBN 968-5807-08-6

Este libro fue publicado con el apoyo de la Embajada de Francia en México, en el marco del Programa de Apoyo a la Publicación "Alfonso Reyes" del Ministerio Francés de Relaciones Exteriores.

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del *Copyright* está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Impreso en México / *Printed in Mexico*

Herder

www.herder.com.mx

CONTENIDO

PREFACIO A LA EDICIÓN GRIEGA 1

PREFACIO A LA EDICIÓN INGLESA 15

INTRODUCCIÓN 23

I. ¿EXISTE EL HOMBRE? 27
1. ¿La muerte del Hombre? 28
2. Los fundamentos de la ética de los derechos del hombre 31
3. El hombre: ¿animal viviente o singularidad inmortal? 34
4. Algunos principios 41

II. ¿EXISTE EL OTRO? 43
1. La ética en el sentido de Lévinas 43
2. La "ética de la diferencia" 45
3. Del Otro al Absolutamente-Otro 46

4. La ética como religión descompuesta 49
5. Retorno a lo Mismo 51
6. Diferencias "culturales" y culturalismo 52
7. De lo Mismo a las verdades 54

III. LA ÉTICA, FIGURA DEL NIHILISMO 57
1. La ética como sirvienta de la necesidad 57
2. La ética como dominación "occidental" de la muerte 61
3. Bio-ética 63
4. El nihilismo ético entre el conservadurismo y la pulsión de muerte 67

IV. LA ÉTICA DE LAS VERDADES 69
1. Ser, acontecimiento, verdad, sujeto 69
2. Definición formal de la ética de una verdad 74
3. La experiencia de la "consistencia" ética 79
4. ¿Ascetismo? 84

V. EL PROBLEMA DEL MAL 89
A. La vida, las verdades, el Bien 89
B. De la existencia del Mal 93
C. Retorno al acontecimiento, la fidelidad, la verdad 100
D. Bosquejo de una teoría del Mal 105
1. El simulacro y el terror 105
2. La traición 112
3. Lo innombrable 115

CONCLUSIÓN 125

BIBLIOGRAFÍA 129

PREFACIO A LA EDICIÓN GRIEGA

Como muchas intervenciones filosóficas, este libro nació ante todo de una cólera teórica. Después de todo, la obra de Platón, ¿no nació acaso, en gran parte, de una cólera en contra de los sofistas? No podía soportar la arrogancia de todos aquéllos que, al pretender hacer tabla rasa del pensamiento de los años sesenta (Foucault, Althusser, Lacan...), nos presentaban, como una gran novedad, una especie de moralismo académico totalmente irrisorio. No veía yo en esta operación, retomada por la televisión, la prensa y finalmente por todos los políticos, más que un retorno a unas antiguallas reaccionarias totalmente identificables: la primacía de la moral sobre la política; la certeza de una superioridad del Occidente burgués sobre todo lo demás; la existencia de una supuesta "naturaleza humana", y los "derechos" que le son asociados; el anticomunismo vulgar; la evidencia verdaderamente totalitaria de la excelencia del capitalismo y de su forma política usual: el parlamentarismo. Y finalmente, el vasallaje

de la filosofía, que abdica de toda función crítica, frente al orden mundial establecido.

De este modo, primeramente intenté mostrar que todo ese armatoste no valía nada, y que sustituía la crítica filosófica con una simple y llana propaganda de los "valores" dominantes del orden que soportamos. De manera frontal critiqué la ideología humanitaria, la política de sumisión y el academicismo exangüe, que escenifica para nosotros el papel de "filosofía" mediática.

Pero no quería contentarme con eso. Me parece peligroso dejar la bella palabra "ética" en manos de los perros guardianes del parlamentarismo capitalista. Por lo tanto, también esbocé un sentido diferente de esta palabra, arrebatada al moralismo pseudo-kantiano, y la referí a su verdadera raíz: los acontecimientos de verdad. Ética – acontecimientos de verdad

Por supuesto no se trata más que de una breve introducción. El desarrollo completo de una ética de las verdades se efectuará en la prolongación de la nueva teoría de la verdad que desarrollé en mi libro fundamental *L'Être et l'événement*. No obstante, me esforcé por ser lo más completo posible, al menos en lo que concierne a las orientaciones mayores de una ética verdadera, que preserva, e incluso exige, los derechos de la creación, de la invención en el pensamiento, de la política de la emancipación, del arte de vanguardia. Ética que se mantiene a una buena distancia de cualquier humanismo tonto.

Me alegro que los griegos puedan juzgar mi empresa. ¿Acaso no son los descendientes de aquéllos que, inventando la filosofía y oponiéndose a todo pensamiento servil o sofístico, forjaron la palabra "ética"? No puedo más que agradecer al traductor y al editor por haberse arriesgado a proponer a la lectura y a las objeciones este ensayo, a la vez denso y abierto.

Diciembre 1997

PREFACIO A LA EDICIÓN INGLESA

El destino de este libro es singular. Se trata, en efecto, de un pedido, destinado a una colección escolar y universitaria. Acepté escribirlo por amistad para aquél que tuvo la idea, Benoît Chantre, uno de los raros editores verdaderos de la actualidad. Lo escribí en el campo, durante el verano del 93, en dos semanas, estimulado por constantes llamadas telefónicas del mismo Benoît Chantre. Por ello mi subjetividad era la del ejercicio cuyas reglas se nos imponen: número de caracteres fijos, necesidad de ser legibles para un público no especializado, obligación de hacer referencia a la actualidad, etc.

Sin embargo, la verdadera dificultad no radicaba en eso. Me hallaba en un estado de ánimo contradictorio. Por un lado, estaba yo animado por un verdadero furor. Nos encontrábamos en pleno delirio "ético". Todo el mundo fusionaba de manera hipócrita la política y un catecismo estúpido. La contrarrevolución intelectual, en forma de terrorismo moral, imponía como modelo

universal las torpezas del capitalismo occidental. Los pretendidos "derechos del hombre" servían por doquier para aniquilar toda invención de un pensamiento libre. Mi libro tendía, por ello, a ser un panfleto. Muchas veces, mi editor y amigo debió invitarme a moderar mis invectivas. Pero, por otro lado, las cuestiones suscitadas establecían una disciplina de pensamiento sutil y nueva. Aún no había sacado yo todas las consecuencias prácticas (y éticas justamente) de la ontología de las verdades expuestas, cinco años antes, en *L'Être et l'événement*. De tal manera que un buen número de desarrollos eran para mí mismo nuevos y arriesgados.

De este modo, me hallaba liado entre la tentación simplificadora de los panfletos y el necesario rigor de las invenciones conceptuales. La solución, si es que hay solución, consistió en disipar poco a poco el furor ideológico en la construcción filosófica. Tal como está, el libro comienza como un ataque político contra la ideología de los derechos del hombre y por una rehabilitación del antihumanismo de los años sesenta. Se termina con un esbozo de una ética de las verdades. Entonces opongo al animal humano, del que no se puede decir cuáles son los "derechos", el sujeto propiamente dicho, fragmento local de un procedimiento de verdad, y creación inmortal de un acontecimiento.

Lo más sorprendente es que esta aleación un poco rara de contracorriente ideológica (el moralismo, la victimización de todas las cosas, que hacen en este caso *consenso*) y de esquematismo conceptual tuvo un gran

éxito, incluso en las preparatorias. Hasta la feha, este libro es, con *Manifeste pour la philosophie*, mi libro más vendido. Como me sucede algunas veces, mucha gente sabe que con gusto corro el riesgo de decir libremente lo que es inconveniente decir. Y los mismos, u otros, saben también que sólo me arriesgo en lo que se refiere al fondo de una creación filosófica real, y por lo tanto por razones profundas, y no para hacerme notar. La verdad, por lo demás, es que soy demasiado tímido para que me guste hacerme notar.

Hoy día puedo considerar este libro, aparecido hace casi siete años, bajo dos aspectos: la polémica ideológica y la construcción teórica.

Acerca del primer punto, no tengo nada que lamentar. Se dio la intervención de los bombarderos occidentales contra Serbia, el intolerable bloqueo de Irak o las amenazas contra Cuba. Todo ello quedó legitimado por un desenfreno increíble de sermones moralizadores. El Tribunal Internacional se apresta claramente a convocar y a juzgar, en nombre de los "derechos del hombre", a quien se atreva, en donde quiera que fuese, a poner en duda el orden mundial cuyo guardián armado es la OTAN; es decir, los estadounidenses. El totalitarismo "democrático" no hace más que instalarse cada vez más. Ahora más que nunca es necesario que los espíritus libres se levanten en contra de este pensamiento servil, contra el moralismo miserable en nombre del cual se nos quiere forzar a aceptar el tren del mundo y su injusticia absoluta. A lo sumo, se

puede reparar en que el *consenso* se debilita lentamente. Hubo un debate sobre la intervención en contra de Serbia, debate que verdaderamente no tuvo lugar acerca de Bosnia o de Irak. El imperialismo americano, el servilismo europeo, son más denunciados de lo que lo eran hace algunos años. Ciertamente, el enemigo, alentado por el derrumbe del socialismo autoritario, es dominante dondequiera. Pero es también verdad que entramos en un largo período de recomposición del pensamiento político emancipador y de las fuerzas efectivas que le corresponden. Se darán, como consignas complementarias de esta recomposición, los dos enunciados que se imponen: disolución de la OTAN y dispersión del Tribunal Penal Internacional.

En cuanto a la construcción teórica, es preciso decir que las ideas de este pequeño libro, si están bien orientadas, sólo constituyen un esbozo. Aún las desarrollo, y a veces las modifico, al menos sobre cuatro puntos.

1) El concepto de situación es muy importante, pues sostengo que no puede haber ética general, sino solamente una ética de verdades singulares, luego entonces, una ética relativa a una situación. Ahora bien, una situación, lo sé ahora, no puede pensarse solamente como un múltiple. Es preciso también tener en cuenta relaciones que se tramen, y cuyo resorte es la manera en la cual un múltiple *aparece* en la situación. De ahí resulta que una situación debe ser pensada a la vez, en su ser, como múltiple puro (en conformidad

con lo que se expone en *L'Être et l'événement*), y en su aparecer, como efecto de una legislación trascendental. Todo ello será desarrollado en el libro por aparecer, intitulado *Logiques des mondes*, que concibo como la continuación de *L'Être et l'événement*.

2) No puedo sostener hoy día que la única marca que deja un acontecimiento en la situación que éste afecta, es el nombre que se le da . Esta teoría suponía que hay dos acontecimientos y no uno solo (el acontecimiento-acontecimiento y el acontecimiento-denominación), y también dos sujetos y no uno solo (el sujeto que nombra el acontecimiento, y el sujeto fiel a esta denominación). Establezco, así pues, que un acontecimiento es implicativo, porque se libera de él un enunciado, que subsiste como tal una vez desaparecido el acontecimiento. Anteriormente este enunciado era indecidido, o tenía un valor incierto. El acontecimiento decide su valor (fija su veracidad), y, haciendo esto, modifica toda la lógica de la situación (todo su régimen trascendental). Dicho de otra manera, todavía es menester completar la teoría ontológica del acontecimiento con una teoría lógica. El detalle de estos desarrollos se encuentra en mi seminario de los años 96/97 y 97/98. Se retomará en *Logiques des mondes*.

3) El sujeto no puede ser solamente el sujeto fiel al acontecimiento. Este punto concierne particularmente a la ética. Pues no lograba yo explicar la aparición de *novedades reaccionarias*. Toda la teoría de lo nuevo se concentraba en el procedimiento de verdad.

Pero es evidente, después de todo, que la reacción, o incluso la pulsión de muerte, consignan la fuerza creadora de un acontecimiento. Por lo demás ya había hecho hincapié en que el nazismo era inexplicable sin hacer referencia al comunismo, y más precisamente a la Revolución de octubre de 1917. Tuve entonces que admitir que el acontecimiento abre un espacio subjetivo en donde se producen, no solamente la figura subjetiva fiel, progresista y verídica, sino diferentes figuras, igualmente nuevas, aunque negativas, como la figura reactiva, o incluso lo que yo nombro el "sujeto oscuro".

4) Por último, la trayectoria de verdad no debe relacionarse únicamente con la consistencia múltiple de la situación, o con la "enciclopedia de los conocimientos" que figura en ella. Hay que aclarar cómo ésta se acomoda a las transformaciones lógicas, lo que equivale a plantear la cuestión del *surgimiento* de las verdades, cuando yo no había tratado hasta aquí más que de su ser (a saber, que las verdades son multiplicidades *genéricas*).

Se puede ver: el fondo teórico del presente libro está en movimiento. No obstante, según yo, es sólido sobre lo esencial, y además logra proponer una introducción a la vez animada y consistente a las vastas empresas por las cuales intento desplazar lo que está en juego de la filosofía contemporánea.

No quiero terminar sin agradecer a la vez a las ediciones Verso, por su confianza intelectual y

militante, y a Peter Hallward, un verdadero amigo, sobre todo porque con frecuencia está en desacuerdo con mis ideas.

Abril 2000

INTRODUCCIÓN

Ciertas palabras cultas, confinadas durante mucho tiempo en los diccionarios y la prosa académica, tienen la suerte, o la mala suerte –como una solterona resignada que se transforma, sin comprender por qué, en la estrella de una fiesta– de salir de repente al aire libre de los tiempos, de ser *plebis* y publicitadas, impresas, televisadas, mencionadas hasta en los discursos gubernamentales. La palabra *ética*, que huele tanto a griego o a curso de filosofía, que evoca a Aristóteles (la *Ética nicomaquea*, ¡un *bestseller* famoso!), está hoy bajo los reflectores.

Ética concierne, en griego, a la búsqueda de una buena "manera de ser" o la sabiduría de la acción. En este sentido, la ética es una parte de la filosofía, la que ordena la existencia práctica según la representación del Bien.

Sin duda son los estoicos los que con más constancia han hecho de la ética no solamente una parte, sino

el *corazón mismo* de la sabiduría filosófica. Sabio es aquél que, sabiendo discernir las cosas que dependen de él de aquéllas que no dependen, organiza su voluntad alrededor de las primeras y sobrelleva impasiblemente las segundas. Se cuenta, por lo demás, que los estoicos tenían la costumbre de comparar la filosofía con un huevo, cuya cáscara era la Lógica, la clara era la Física y la yema, la Ética.

Entre los modernos, para quienes la cuestión del sujeto es, desde Descartes, central, *ética* es casi sinónimo de moralidad, o –diría Kant– de razón práctica (diferenciada de la razón pura o razón teórica). Se trata de las relaciones de la acción subjetiva, y de sus intenciones representables, con una Ley universal. La ética es un principio para juzgar las prácticas de un Sujeto, sea este sujeto individual o colectivo.

Se observará que Hegel introduce una fina distinción entre "ética" (*Sittlichkeit*) y "moralidad" (*Moralität*). Reserva el principio ético para la acción *inmediata*, mientras que la moralidad concierne a la acción *reflexiva*. Dirá, por ejemplo, que "el orden ético consiste esencialmente en la decisión inmediata".[1]

El actual "retorno a la ética" toma la palabra en un sentido muy vago, pero ciertamente más próximo a Kant (ética del juicio) que a Hegel (ética de la decisión).

1. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, Tomo 2, p. 32. Toda esta sección de la *Fenomenología del Espíritu* es difícil, pero ampliamente sugestiva.

En verdad, *ética* designa hoy un principio de relación con "lo que pasa", una vaga regulación de nuestro comentario sobre las situaciones históricas (ética de los derechos del hombre), las situaciones técnico-científicas (ética de lo viviente, bio-ética), las situaciones sociales (ética del ser-en-conjunto), las situaciones referidas a los medios (ética de la comunicación), etcétera.

Esta norma de los comentarios y de las opiniones se adosa a las instituciones y dispone así de su propia autoridad: hay "comisiones nacionales de ética" nombradas por el Estado. Todas las profesiones se interrogan sobre su "ética". Asimismo se montan expediciones militares en nombre de la "ética de los derechos del hombre".

Respecto de la inflación socializada de la referencia a la ética, lo que ventila el presente ensayo es doble:

– En un primer momento se tratará de examinar la naturaleza exacta de este fenómeno, que es, en la opinión y en las instituciones, la principal tendencia "filosófica" del momento. Se intentará demostrar que en realidad se trata de un verdadero nihilismo y una amenazante denegación de todo pensamiento.

– En un segundo momento se disputará a esta tendencia la palabra *ética*, dándole otro sentido totalmente diferente. En lugar de ligarla a categorías abstractas (el Hombre, el Derecho, el Otro...) se la relacionará con *situaciones*. En lugar de hacer de ella una

dimensión de la piedad por las víctimas, se la propondrá como la máxima durable de *procesos singulares*. En lugar de poner allí en juego solamente la buena conciencia conservadora, quedará ligada al destino de las verdades.

Badiou critica que en la actualidad la ética tiene más que ver con un pensamiento conservador, con piedad a víctimas, con nihilismo. Él quiere plantear otra definición de ética: algo que va más con la verdad, con situaciones

I. ¿EXISTE EL HOMBRE?

La "ética", en la acepción hoy corriente de la palabra, concierne de manera privilegiada a los "derechos del hombre" o, subsidiariamente, a los derechos del ser viviente.

Se supone que existe un sujeto humano por todos reconocible y que posee "derechos" de alguna manera naturales: derecho de sobrevivir, de no ser maltratado, de disponer de libertades "fundamentales" (de opinión, de expresión, de designación democrática de los gobiernos, etc.). A estos derechos se los supone evidentes y que son el objeto de un amplio consenso. La "ética" consiste en preocuparse por estos derechos, en hacerlos respetar.

Suposición actual: existencia de El Hombre

Este retorno a la vieja doctrina de los derechos naturales del hombre está evidentemente ligado al desplome del marxismo revolucionario y de todas las figuras del compromiso progresista que de él dependían.

Desprovistos de todas las referencias colectivas, desposeídos de la idea de un "sentido de la Historia", sin poder esperar más una revolución social, numerosos intelectuales, y con ellos amplios sectores de opinión, se han afiliado en política a la economía de tipo capitalista y a la democracia parlamentaria. En "filosofía" han redescubierto las virtudes de la ideología constante de sus adversarios de la víspera: el individualismo humanitario y la defensa liberal de los derechos contra todas las coacciones del compromiso organizado. Antes que buscar los términos de una nueva política de emancipación colectiva, adoptaron, en suma, las máximas del orden "occidental" establecido.

Al hacerlo, desplegaron un violento movimiento reactivo, respecto de todo lo que los años sesenta habían pensado y propuesto.

1. ¿La muerte del Hombre?

En aquella época, Michel Foucault había escandalizado al enunciar que el Hombre, concebido como sujeto, era un concepto histórico y construido, perteneciente a cierto régimen del discurso, y no una evidencia intemporal capaz de fundar derechos o una ética universal. Anunciaba el fin de la pertinencia de este concepto, toda vez que el único tipo de discurso que le daba sentido estaba históricamente caducado.

De igual manera, Louis Althusser enunciaba que la historia no era, como pensaba Hegel, el devenir absoluto del Espíritu o el advenimiento de un sujeto-sustancia, sino un proceso racional regulado, que él llamaba un "proceso sin sujeto", al cual únicamente tenía acceso una ciencia particular, el materialismo histórico. De ahí resultaba que el humanismo de los derechos y de la ética abstracta no fueran sino construcciones imaginarias –ideologías– y que fuera preciso comprometerse en la vía que él llamaba de un "antihumanismo teórico".

Al mismo tiempo, Jacques Lacan intentaba sustraer al psicoanálisis de toda tendencia psicológica y normativa. Mostraba que era necesario distinguir absolutamente el Yo, figura de unidad imaginaria, y el Sujeto. Que el sujeto no tenía ninguna sustancia, ninguna "naturaleza"; que dependía tanto de las leyes contingentes del lenguaje, como de la historia, siempre singular, de los objetos del deseo. De ello resultaba que toda visión de la cura analítica como restauración de un deseo "normal" era una impostura, y que, más generalmente, no existía ninguna norma en la que pudiera sostenerse la idea de un "sujeto humano" cuyos deberes y derechos la filosofía hubiera tenido la tarea de enunciar.

Lo que así se cuestionaba era la idea de una identidad, natural o espiritual, del Hombre, y por consiguiente, el fundamento mismo de una doctrina "ética" en el sentido en que hoy se la entiende: legislación consensual concerniente a los hombres en general, a sus

necesidades, su vida y su muerte. O aun: delimitación evidente y universal de lo que es el mal, de lo que no conviene a la esencia humana.

¿Quiere esto decir que Foucault, Althusser, Lacan pregonaban la aceptación de lo que hay, la indiferencia a la suerte de la gente, el cinismo? Por una paradoja que esclareceremos más adelante, *es exactamente lo contrario*: todos eran, a su manera, militantes atentos y valientes de una causa, mucho más allá de lo que hoy lo son los paladines de la "ética" y de los "derechos". Michel Foucault, por ejemplo, estaba comprometido de manera particularmente rigurosa en la cuestión de los presos, y consagraba a ella, dando pruebas de un inmenso talento de agitador y de organizador, gran parte de su tiempo. Althusser no tenía en mente sino la redefinición de una verdadera política de emancipación. El mismo Lacan, además de ser un clínico "total", al grado de pasar la mayor parte de su vida escuchando a la gente, concebía su combate contra las orientaciones "normativas" del psicoanálisis norteamericano, y la subordinación envilecedora del pensamiento al *American way of life*, como un compromiso decisivo. De tal manera que las cuestiones de organización y de polémica eran a sus ojos constantemente homogéneas a los asuntos teóricos.

Cuando los paladines de la ideología "ética" contemporánea proclaman que el retorno al Hombre y a sus derechos nos ha liberado de las "abstracciones mortales" engendradas por "las ideologías", se burlan de la gente.

situaciones concretas

Nos encantaría ver hoy una preocupación tan constante por las situaciones concretas, una atención tan sostenida y tan paciente concentrada en lo real, un tiempo tan vasto consagrado al conocimiento activo de la gente más diversa y más alejada, en apariencia, del medio ordinario de los intelectuales, como aquéllos de los que fuimos testigos entre 1965 y 1980.

En realidad, se suministró la prueba de que la temática de la "muerte del Hombre" es compatible con la rebelión, la insatisfacción radical respecto del orden establecido y el compromiso completo en la realidad de las situaciones, mientras que el tema de la ética y los derechos del hombre es compatible con el egoísmo satisfecho de los privilegiados occidentales, el servicio de las potencias y la publicidad. Los hechos son ésos.

La dilucidación de estos hechos exige pasar por el examen de los fundamentos de la orientación "ética".

2. Los fundamentos de la ética de los derechos del hombre

La referencia explícita de esta orientación, en el corpus de la filosofía clásica, es Kant.[2] El momento actual es el de un vasto "retorno a Kant", cuyos detalles y diversidad son, a decir verdad, laberínticos. Aquí no tendré en cuenta sino la doctrina "media".

2. Kant, *Fondements de la métaphysique des moeurs*.

KANT

Lo que esencialmente se retiene de Kant (o de una imagen de Kant, o mejor aún, de los teóricos del "derecho natural") es que existen exigencias, formalmente representables, que no han de ser subordinadas a consideraciones empíricas o a exámenes de la situación; que estos imperativos se refieren a los casos de ofensa, de crimen, de Mal; se añade a eso que un derecho nacional e internacional debe sancionarlos; que, por consiguiente, los gobiernos están obligados a hacer figurar en su legislación estos imperativos y a darles toda la realidad que ellos exigen; que, de no ser así, está fundado obligarlos a ello (derecho de injerencia humanitaria, o derecho de injerencia del derecho).

La ética se concibe aquí a la vez como capacidad *a priori* para distinguir el Mal (ya que en el uso moderno de la ética, el Mal –o lo negativo– está primero: se supone un consenso sobre lo que es bárbaro) y como principio último del juicio, en particular del juicio político: es lo que interviene muy visiblemente contra un Mal identificable *a priori*. El derecho mismo es ante todo el derecho "contra" el Mal. Si se exige el "Estado de derecho",es porque éste se basta a sí mismo para autorizar un espacio de identificación del Mal (la "libertad de opinión", en la visión ética, es en primer lugar libertad de designar el Mal) y provee los medios para arbitrar cuando el asunto no está claro (sistemas de precauciones judiciales).

Los presupuestos de este núcleo de convicciones son claros:

PRESUPUESTOS

1) Se supone un sujeto humano general, de modo tal que el mal que lo afecte sea universalmente identificable (aunque esta universalidad reciba con frecuencia el nombre totalmente paradójico de "opinión pública") de modo tal que este sujeto es a la vez un sujeto pasivo o patético o reflexivo: aquél que sufre; y un sujeto que juzga o activo o determinante: aquél que, identificando el sufrimiento, sabe que es necesario hacerlo cesar por todos los medios disponibles.

2) La política está subordinada a la ética en el único punto que verdaderamente importa en esta visión de las cosas: el juicio, comprensivo e indignado, del espectador de las circunstancias.

3) El Mal es aquello a partir de lo cual se define el Bien, no a la inversa.

4) Los "derechos del hombre" son los derechos al no-Mal: no ser ofendido y maltratado ni en su vida (horror al asesinato y a la ejecución), ni en su cuerpo (horror a la tortura, al maltrato y al hambre), ni en su identidad cultural (horror a la humillación de las mujeres, de las minorías, etc.).

La fuerza de esta doctrina es, ante todo, su evidencia. En efecto, se sabe por experiencia que el sufrimiento se ve. Ya los teóricos del siglo XVIII habían hecho de la compasión –identificación con el sufrimiento del ser viviente– el principal recurso de la relación con el prójimo. Que la corrupción, la indiferencia o la crueldad de los dirigentes políticos sean las causas mayores de su descrédito, era algo que ya los teóricos griegos de la

tiranía habían señalado. Las iglesias ya experimentaron la mayor comodidad que supone construir un consenso sobre lo que es el Mal, en vez de lo que es el Bien: siempre les fue más fácil indicar lo que no se debía hacer, incluso contentarse con esas abstinencias, que desenmarañar lo que es necesario hacer. No hay duda, además, de que toda política digna de ese nombre encuentra su punto de partida en las representaciones que se hacen las personas de sus vidas y de sus derechos.

Se podría decir, por lo tanto: he aquí un cuerpo de evidencias capaz de fundar un consenso planetario y darse la fuerza para imponerlo.

Sin embargo, es preciso sostener que esto no es así, que esta "ética" es inconsistente y que la realidad, perfectamente comprobable, es el desencadenamiento de los egoísmos, la desaparición o extrema precariedad de las políticas de emancipación, la multiplicación de las violencias "étnicas" y la universalidad de la competencia salvaje.

3. El hombre: ¿animal viviente o singularidad inmortal?

El centro de la cuestión es la suposición de un Sujeto humano universal, capaz de ordenar la ética según los derechos del hombre y las acciones humanitarias.

Hemos visto que la ética subordina la identificación de este sujeto al universal reconocimiento del mal que

se le hace. Por lo tanto, la ética define al hombre *como una víctima.* Se dirá: "¡Pero no! ¡Usted olvida al sujeto activo, aquél que interviene contra la barbarie!" En efecto, seamos precisos: el hombre es *aquél que es capaz de reconocerse a sí mismo como víctima.*

Es necesario declarar esta definición inaceptable. Y esto por tres razones principales.

1) Ante todo, porque el estado de víctima, de bestia sufriente, de moribundo descarnado, asimila al hombre a su sustancia animal, a su pura y simple identidad de ser viviente (la vida, como dice Bichat[3] no es sino "el conjunto de las funciones que resisten a la muerte"). Cierto, la humanidad es una especie animal. Es mortal y depredadora. Pero ni uno ni otro de estos papeles pueden singularizarla en el mundo de lo viviente. En tanto que verdugo, el hombre es una abyección animal, pero es preciso tener el valor de decir que en tanto víctima, en general no es mucho mejor. Todos los relatos de torturados[4] y sobrevivientes lo indican con fuerza: si los verdugos y burócratas de los calabozos y de los campos pueden tratar a sus víctimas como animales destinados al matadero y con los cuales ellos, los criminales bien alimentados, no tienen nada en común, es porque las víctimas se han transformado realmente en animales. Se ha hecho lo

3. Médico, anatomista y fisiologista francés del siglo XVIII.

4. Henri Alleg, *La Question*, 1958. No está mal referirse a los episodios de tortura entre nosotros, sistemáticamente organizados por el ejército francés entre 1954 y 1962.

necesario para que así sea. Que algunos, sin embargo, sean aún hombres (y den testimonio de ello) es un hecho comprobado. Pero, justamente, es siempre por un esfuerzo inaudito, saludado por sus testigos –en quienes suscita un reconocimiento radiante– a la manera de una resistencia casi incomprensible, en ellos, de lo *que no coincide con la identidad de víctimas*. Ahí está el Hombre, si se insiste en pensarlo: en aquello que hace que se trate, como dice Varlam Chalamov en sus *Relatos de la vida en los campos*,[5] de una bestia que resiste de una manera muy diferente que los caballos: no por su cuerpo frágil, sino por su obstinación en persistir en ser lo que es; es decir, precisamente otra cosa que una víctima, otra cosa que un ser-para-la-muerte, o sea: *otra cosa que un mortal*.

Un inmortal: he aquí lo que las peores situaciones que le pueden ser infligidas demuestran qué es el Hombre, en la medida en que se singulariza en el torrente multiforme y rapaz de la vida. Para pensar cualquier cosa relativa al Hombre, debemos partir de aquí. De tal manera que si existen los "derechos del hombre", éstos no son seguramente los derechos de la vida contra la muerte, o los derechos de la supervivencia contra la miseria. Son los derechos del Inmortal que se afirman por sí mismos o los derechos del Infinito, que ejerce su soberanía sobre la contingencia del sufrimiento y de la muerte.

5. Varlam Chalamov, *Kolyma. Récits de la vie des camps*, Maspéro-La Découverte, 1980. Este libro, propiamente admirable, da forma de arte a la ética verdadera.

Que finalmente todos nosotros muramos y que todo se reduzca a polvo no cambia en nada la identidad del Hombre como inmortal, en el instante en el que afirma lo que es a contrapelo del querer-ser-un-animal al que la circunstancia lo expone. Y es sabido que todo hombre es *capaz* de convertirse, imprevisiblemente, en este inmortal, sin que importe si ello sucede en las grandes o en las pequeñas circunstancias, por una verdad esencial o secundaria. En todos los casos, la subjetivación es inmortal y hace al Hombre. Fuera del cual existe una especie biológica, un "bípedo implume" cuyo encanto no es evidente.

Si no se parte de ahí (lo cual se dice muy simplemente: el Hombre piensa, el Hombre está tejido de algunas verdades), si se identifica al Hombre con su pura realidad de ser viviente, se cae inevitablemente en el contrario real de lo que el principio parece indicar. Ya que este "ser viviente" es en realidad despreciable, y *se lo despreciará*. ¿Quién no ve que en las expediciones humanitarias, las injerencias, los desembarcos de legionarios caritativos, el supuesto Sujeto universal está escindido? Del lado de las víctimas, el animal despavorido que se expone en la pantalla. Del lado del benefactor, la conciencia y el imperativo. ¿Y por qué esta escisión pone siempre a los mismos en los mismos papeles? ¿Quién no siente que esta ética volcada sobre la miseria del mundo esconde, detrás de su Hombre-víctima, al Hombre-bueno, al Hombre-blanco? Como la barbarie de la situación no se piensa sino en términos

de "derechos del hombre" –aun cuando se trata siempre de una situación política, que requiere un pensamiento-práctico político, del cual hay siempre en cualquier lugar auténticos actores– se la percibe, desde lo alto de nuestra paz civil aparente, como lo incivilizado que exige de un civilizado una intervención civilizadora. Ahora bien, toda intervención en nombre de la civilización exige un desprecio inicial de la situación entera, incluidas las víctimas. Y es por ello que la "ética" es contemporánea, después de décadas de valientes críticas al colonialismo y al imperialismo, de una sórdida autosatisfacción de los "Occidentales", de la machacona tesis según la cual la miseria del tercer mundo es el resultado de su impericia, de su propia inanidad, en resumen: de su *subhumanidad*.

2) En segundo lugar, porque si el "consenso" ético se fundamenta en el reconocimiento del Mal, de ahí resulta que toda tentativa de reunir a los hombres en torno de una idea positiva del Bien, y más aún, de identificar al Hombre por tal proyecto, es en realidad *la verdadera fuente del mal mismo*. Es lo que se nos inculca desde hace quince años: todo proyecto de revolución, calificado de "utópico", tiende, se nos dice, a la pesadilla totalitaria. Toda voluntad de inscribir una idea de la justicia o de la igualdad vira hacia lo peor. Toda voluntad colectiva del Bien hace el Mal.[6]

6. André Glucksmann, *Les Maitres Penseurs*, Grasset, 1977. Glucksmann es quien ha insistido más en la prioridad

Esta sofística es devastadora. Puesto que si se trata de hacer valer, contra un Mal reconocido *a priori*, el compromiso ético, ¿de dónde procederá el proyecto de una transformación cualquiera de lo que es? ¿De dónde sacará el hombre la fuerza para ser el inmortal que es? ¿Cuál será el destino del pensamiento, del que se sabe que o bien es invención afirmativa o no es? En realidad el precio pagado por la ética es el de un espeso *conservadurismo*. La concepción ética del hombre, además de ser, a fin de cuentas, o bien biológica (imágenes de las víctimas) o bien "occidental" (satisfacción del benefactor armado), impide toda visión positiva amplia de los posibles. Lo que se nos ensalza aquí, lo que la ética legitima, es en realidad la conservación, por el pretendido "Occidente", de lo que éste posee. Asentada en esta posesión (posesión material, pero también posesión de su ser) la ética determina el Mal como, de cierta manera, aquello de lo que ella no goza. Ahora bien, el Hombre *como inmortal, se sustenta con lo incalculable y lo no poseído. Se sustenta con el-no-ser.* Tratar de prohibirle que se represente el Bien, ordenar en función del Bien sus poderes colectivos, trabajar por el advenimiento de posibles insospechados, pensar lo que puede ser en radical ruptura

absoluta de la conciencia del Mal, y en la idea de que el primado catastrófico del Bien era una creación de la filosofía. La ideología "ética" tiene así una parte de sus raíces en los "nuevos filósofos" de fines de los años 70.

con lo que es, simplemente es prohibirle la humanidad misma.

3) Por último, por su determinación negativa y *a priori* del Mal, la ética se prohíbe pensar la singularidad de las situaciones, que es el comienzo obligado de toda acción propiamente humana. Así, el médico afiliado a la ideología "ética" meditará en reuniones y en comisiones toda clase de consideraciones sobre los "enfermos" concebidos exactamente al modo en que lo es, para el partidario de los derechos humanos, la multitud indistinta de las víctimas: totalidad "humana" de reales subhombres. Pero el mismo médico no tendrá ningún inconveniente en que esta persona no sea atendida en el hospital, con todos los medios necesarios, porque no tiene sus documentos o no está matriculada en la Seguridad Social. ¡Responsabilidad "colectiva",[7] una vez más, obliga! Lo que aquí se olvida es que solamente hay una situación médica: la situación clínica, y que no hay necesidad de ninguna "ética" (sino de una visión clara de esta situación) para saber que en esta circunstancia el médico es médico únicamente si trata la situación bajo la regla del máximo posible: curar a esta persona que se lo pide (¡nada de injerencia aquí!) hasta el fin, con todo lo que él sabe, con todos los medios que él sabe que existen y sin

7. Cécile Winter, *Qu'en est-il de l'historicité actuelle de la clinique?* (a partir de una meditación de Foucault). Por aparecer. Este texto manifiesta, de la manera más rigurosa posible, la voluntad pensante de reformular, en las condiciones actuales de la medicina, la exigencia clínica como su único referente.

considerar ninguna otra cosa. Y si le mandaran a la policía para impedirle curar al enfermo por causa del presupuesto del Estado, de la estadística de la morbilidad o por las leyes sobre los flujos migratorios, su estricto deber hipocrático sería dispararles. Las "comisiones de ética" y otras divagaciones sin fin sobre los "gastos de salud" y la "responsabilidad de gestión", siendo radicalmente exteriores a la única situación propiamente médica, en realidad no pueden sino impedir que se le sea *fiel*. Ya que serle fiel querría decir: tratar lo factible de esta situación *hasta el fin*. O, si se quiere, hacer advenir, en la medida de lo posible, lo que esta situación contiene de humanidad afirmativa, o sea: intentar ser el inmortal de esta situación.

En realidad, la medicina burocrática concebida por la ideología ética tiene necesidad de "los enfermos" como víctimas indistintas o estadísticas, pero es rápidamente desbordada por toda situación efectiva y singular de demanda. De ahí que la medicina "gestora", "responsable" y "ética" se reduzca a la abyección de decidir qué enfermos puede curar el "sistema de salud francés", y cuáles deben enviarse, ya que el presupuesto y la opinión lo exigen, a morir en los suburbios de Kinshasa.

4. Algunos principios

Es necesario rechazar el dispositivo ideológico de la "ética", no conceder nada a la definición negativa y

victimaria del hombre. Este dispositivo identifica al hombre con un simple animal mortal, es el síntoma de un inquietante conservadurismo y, por su generalidad abstracta y estadística, impide pensar la singularidad de las situaciones.

Se le opondrán tres tesis:

– *Tesis 1*: El Hombre se identifica por su pensamiento afirmativo, por las verdades singulares de las que es capaz, por lo Inmortal que hace de él el más resistente y el más paradójico de los animales.

– *Tesis 2*: Es a partir de la capacidad positiva para el Bien, o sea, para el tratamiento amplio de los posibles y para el rechazo del principio conservador, aunque se trate de la conservación del ser, como se determina el Mal, y no inversamente.

– *Tesis 3*: Toda humanidad tiene sus raíces en la identificación por el pensamiento de situaciones singulares. No hay ética en general. Hay sólo –eventualmente– ética de procesos en los que se tratan los posibles de una situación.

Pero entonces surge el hombre de la ética refinada, que murmura: "¡Contrasentido! Contrasentido desde el comienzo. La ética no se funda para nada en la identidad del Sujeto, ni siquiera en su identidad como víctima reconocida. Desde el principio, la ética es ética *del otro*, implica la apertura principal al otro, subordina la identidad a la diferencia." Examinemos esta pista. Midamos su novedad.

II. ¿EXISTE EL OTRO?

La visión de la ética como "ética del otro", o "ética de la diferencia", tiene su punto de partida en las tesis de Emmanuel Lévinas más que en las de Kant.

Lévinas ha consagrado su obra, después de un recorrido fenomenológico (confrontación ejemplar entre Husserl y Heidegger), a destituir a la filosofía en favor de la ética. A él debemos, mucho antes que la moda de hoy, una suerte de radicalismo ético.[8]

1. La ética en el sentido de Lévinas

Esquemáticamente: Lévinas sostiene que, cautiva de su origen griego, la metafísica ha ordenado el pensamiento siguiendo la lógica de lo Mismo, la primacía

8. Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini*, La Haya, 1961. Se trata de su obra maestra.

de la sustancia y de la identidad. Pero, según él, es imposible alcanzar un pensamiento auténtico del Otro (y por consiguiente una ética del lazo con los otros) a partir del despotismo de lo Mismo, incapaz de reconocer a este Otro. La dialéctica de lo Mismo y del Otro, considerada "ontológicamente" bajo la primacía de la identidad consigo mismo, organiza la ausencia del Otro en el pensamiento efectivo, suprime toda verdadera *experiencia* de los otros, y cierra el camino para una apertura ética a la alteridad. Es necesario, entonces, orientar el pensamiento hacia un origen diferente, un origen no griego, que proponga una apertura radical y primera al Otro, ontológicamente anterior a la construcción de la identidad. Es en la tradición judaica donde Lévinas encuentra el punto de apoyo de semejante orientación. Lo que nombra la Ley (en el sentido a la vez inmemorial y efectivo que cobra la Ley judía) es precisamente la anterioridad, fundada en el ser-que-precede-a-lo-Mismo, de la ética de la relación con el Otro, respecto del pensamiento teórico, concebido como señalamiento "objetivo" de las regularidades y de las identidades. En efecto, la Ley no me dice lo que es, sino lo que impone la existencia de los otros. Se podría oponer la Ley (del Otro) a las leyes (de lo real).

Para el pensamiento griego, actuar de manera adecuada supone primeramente un dominio teórico de la experiencia para que la acción se conforme a la racionalidad del ser. A partir de ahí existen *las* leyes de la

Ciudad y de la acción. Para la ética judía, en el sentido de Lévinas, todo se enraíza en la inmediatez de una apertura al Otro que destituye al sujeto reflexivo. El "tú" se impone al "yo". Y ése es todo el sentido de la Ley.

Lévinas propone toda una serie de temas fenomenológicos donde se experimenta la originalidad del Otro, en el centro de los cuales se encuentra el del rostro, el de la donación singular y "en persona" del Otro por su epifanía carnal, que no es la comprobación de un reconocimiento mimético (el Otro como "semejante", *idéntico* a mí) sino, al contrario, aquello a partir de lo cual yo me compruebo éticamente como "consagrado" al Otro en tanto que presencia, y subordinado en mi ser a esta vocación.

La ética es para Lévinas *el nuevo nombre del pensamiento*, el cual se ha orientado desde su captura "lógica" (principio de identidad) hacia su profética sumisión a la Ley de la alteridad fundadora.

2. La "ética de la diferencia"

A sabiendas o sin saberlo, en nombre de este dispositivo se nos explica hoy que la ética es "reconocimiento del otro" (contra el racismo, que negaría a este otro) o "ética de las diferencias" (contra el nacionalismo sustancialista, que querría la exclusión de los inmigrantes, o el sexismo, que negaría el ser-femenino) o "multiculturalismo" (contra la imposición de un modelo unificado

de comportamiento y de intelectualidad). O, de plano, la buena y vieja "tolerancia", que consiste en no ofuscarse si otros piensan y actúan de otra manera que la propia.

Este discurso del sentido común no tiene ni fuerza ni verdad. Está vencido de entrada en el enfrentamiento que él declara entre "tolerancia", entre "reconocimiento del otro", y "crispación de la identidad".

Por el honor de la filosofía, es ante todo necesario convenir en que esta ideología del "derecho a la diferencia" o este catecismo contemporáneo de la buena voluntad respecto de "otras culturas", están singularmente alejados de las verdaderas concepciones de Lévinas.

Badiou no está en contra de Lévinas, sino de quienes en la actualidad siguen un discurso de "tolerancia" y "ética del Otro" que no lo es

3. *Del Otro al Absolutamente-Otro*

La objeción capital –pero también superficial– que se podría hacer a la ética (en el sentido de Lévinas) es la siguiente: ¿qué es lo que revela la originalidad de mi con-sagración al Otro? Los análisis fenomenológicos del rostro, de la caricia, del amor, no pueden fundar por sí mismos la tesis antiontológica (o anti-identitaria) del autor de *Totalidad e infinito*. Una concepción "mimética", que ponga el origen del acceso al otro en mi propia imagen redoblada, esclarece también lo que hay de olvido de sí mismo en la captación de este otro: lo que yo aprecio es este mí-mismo-a-distancia que, justamente porque es objetivado por mi conciencia, me

¿Ese otro es en realidad yo mismo?

construye como dato estable, como interioridad dada *en su exterioridad*. El psicoanálisis explica brillantemente cómo esta construcción del Yo en la identificación con el otro –este efecto de espejo–[9] combina el narcisismo (yo me complazco en la exterioridad del otro en tanto que yo-mismo visible) y la agresividad (yo invisto al otro con mi propia pulsión de muerte, mi deseo arcaico de autodestrucción).

Sin embargo, estamos muy lejos de lo que nos quiere transmitir Lévinas. Como siempre, el puro análisis del aparecer fenoménico no puede resolver entre orientaciones divergentes.

Para eso es precisa la explicitación de axiomas del pensamiento que *decidan* una orientación.

La dificultad, que es también el punto de aplicación de tales axiomas, se puede decir así: la primacía ética del Otro sobre lo Mismo exige que la experiencia de la alteridad esté ontológicamente "garantizada" como experiencia de una distancia o de una no-identidad esencial, y *franquearla* constituye la experiencia ética misma. Ahora bien, el simple fenómeno del otro no contiene tal garantía. Y eso simplemente porque es cierto que la finitud del aparecer del otro *puede* presentarse como semejanza, como imitación, y así conducir de vuelta a la lógica de lo Mismo. El otro se me asemeja siempre demasiado, como para que sea necesaria la hipótesis de una apertura originaria a su alteridad.

La ética misma: franquear una no-identidad esencial

¿Cómo abrirse al otro si se me asemeja demasiado?

9. Jacques Lacan, "Le stade du miroir", en *Ecrits*, Seuil, 1966.

percibiéndolo como un fenómeno inmediato del Absolutamente Otro (Dios)

Entonces es preciso que el fenómeno del prójimo (su rostro) sea el testimonio de una alteridad radical que sin embargo él no contiene por sí solo. Es necesario que el Otro, tal como se me aparece en lo finito, sea la epifanía de una distancia al otro propiamente infinita, cuya superación es la experiencia ética originaria.

Lo cual quiere decir que la inteligibilidad de la ética impone que el Otro sea de alguna manera *sostenido por un principio de alteridad* que trascienda la simple experiencia finita. A este principio Lévinas lo llama: el "Absolutamente-Otro" (*Tout-Autre*), y es evidentemente el nombre ético de Dios. No hay Otro sino en la medida en que es el fenómeno inmediato del Absolutamente-Otro. No hay consagración finita a lo no-idéntico sino en la medida en que hay consagración infinita del principio a lo que subsiste fuera de él. No hay ética sino en la medida en que hay el indecible Dios.

En la empresa de Lévinas, la primacía de la ética del Otro sobre la ontología teórica de lo mismo está completamente unida a un axioma religioso y sería ofensivo para el movimiento íntimo de este pensamiento, para su rigor subjetivo, creer que se puede separar lo que él une. A decir verdad, no hay filosofía de Lévinas. Ni siquiera es la filosofía como "sirvienta" de la teología: es la filosofía (en el sentido griego de la palabra) anulada por la teología, la cual, por otra parte, no es una *theología* (designación aún demasiado griega, que supone la aproximación de lo

divino por la identidad y por los predicados de Dios) sino, justamente, una ética.

Sin embargo, que la ética sea el nombre último de lo religioso como tal (es decir: de lo que re-liga al Otro bajo la autoridad indecible del Absolutamente-Otro) la aleja aún más completamente de todo lo que se deja suponer bajo el nombre de "filosofía".

Digámoslo crudamente: lo que la empresa de Lévinas nos recuerda con una singular obstinación es que toda tentativa de hacer de la ética un principio de lo pensable y del actuar es de esencia religiosa. Digamos que Lévinas es el pensador coherente e inventivo de un dato que ningún ejercicio académico de ocultamiento o de abstracción puede hacer olvidar: extraída de su uso griego (donde está claramente subordinada a lo teórico) y tomada en general, la ética es una categoría del discurso piadoso.

4. La ética como religión descompuesta

¿Qué puede ser de esta categoría si se pretende suprimir o enmascarar su valor religioso, conservando el dispositivo abstracto de su constitución aparente ("reconocimiento del otro", etc.)? La respuesta es clara: una confusión incomprensible. Un discurso piadoso sin piedad, un suplemento del alma para gobernantes incapaces, una sociología cultural que sustituye, por las necesidades de la predicación, a la difunta lucha de clases.

Crítica a los supuestos apóstoles de la ética de la diferencia

Una primera sospecha nos invade cuando consideramos que los apóstoles de la ética y el "derecho a la diferencia" visiblemente *se horrorizan por toda diferencia un poco marcada*. Pues para ellos las costumbres africanas son bárbaras, los islamistas son espantosos, los chinos son totalitarios, y así sucesivamente. En verdad, este famoso "otro" es presentable únicamente si es un buen otro; es decir, *¿qué otra cosa sino el miso que nosotros mismos?* ¡Respeto a las diferencias, claro que sí! Pero a reserva de que el diferente sea demócrata-parlamentario, partidario de la economía de mercado, sostén de la libertad de opinión, feminista, ecologista... Lo que también puede decirse así: yo respeto las diferencias, en la medida en que quien difiere de mí respete exactamente como yo dichas diferencias. De la misma manera que "no hay libertad para los enemigos de la libertad", igualmente no hay respeto para aquél cuya diferencia consiste precisamente en no respetar las diferencias. Sólo hay que ver la cólera obsesiva de los partidarios de la ética ante todo lo que se parezca a un musulmán "integrista".

El problema es que el "respeto de las diferencias" y la ética de los derechos del hombre ¡parecen definir muy claramente una identidad! Y que, en consecuencia, respetar las diferencias no se aplica sino en la medida en que éstas son razonablemente homogéneas a dicha identidad (la cual no es, después de todo, sino la de un "Occidente" rico, pero visiblemente en su ocaso). Los inmigrantes de estos países, a los ojos de los partidarios

de la ética, sólo son aceptablemente diferentes si son "integrados", si quieren la integración (lo cual, mirado más de cerca, parece querer decir: si desean *suprimir* su diferencia). Muy bien podría ser que, desligada de la predicación religiosa que al menos le confería la amplitud de una identidad "revelada", la ideología ética no sea sino la última palabra del civilizado conquistador: "Sé como yo, y respetaré tu diferencia."

5. Retorno a lo Mismo

La verdad es que, en el terreno de un pensamiento no religioso, y realmente contemporáneo de las verdades de esta época, toda la predicación ética sobre el otro y su "reconocimiento" debe pura y simplemente abandonarse. Ya que la verdadera cuestión, extraordinariamente difícil, es en todo caso la del *reconocimiento de lo Mismo*.

Planteemos nuestros propios axiomas. No hay ningún Dios. Lo que también se dirá: el Uno no es. Lo múltiple "sin Uno" –dado que todo múltiple no es nunca a su vez sino un múltiple de múltiples– es la ley del ser. El único límite es el vacío. El infinito, como ya lo sabía Pascal, es la banalidad de toda situación y no el predicado de una trascendencia. Pues el infinito, como lo ha mostrado Cantor con la creación de la teoría de los conjuntos, no es, en efecto, sino la forma más general del ser-múltiple. En realidad, toda situación, en tanto

que es, es un múltiple compuesto de una infinidad de elementos, cada uno de los cuales es a su vez un múltiple. Considerados en su simple pertenencia a una situación (a un múltiple infinito), los animales de la especie *Homo sapiens* son multiplicidades ordinarias.

Entonces, ¿qué debemos pensar del otro, de las diferencias, de su reconocimiento ético?

La alteridad infinita es simplemente *lo que hay*. Cualquier experiencia es despliegue al infinito de diferencias infinitas. Aun la pretendida experiencia reflexiva de mí mismo no es en absoluto la intuición de una unidad, sino un laberinto de diferenciaciones, y Rimbaud ciertamente no se equivocaba al declarar: "Yo es otro". Hay tanta diferencia entre, digamos, un campesino chino y un joven ejecutivo noruego, como entre yo mismo y cualquier otro, incluido yo mismo. Tanta, pero también *ni más ni menos*.

6. Diferencias "culturales" y culturalismo

La ética contemporánea hace un gran barullo sobre las diferencias "culturales". Su concepción del "otro" apunta esencialmente a este tipo de diferencias. La coexistencia tranquila de las "comunidades" culturales, religiosas, nacionales, etc., el rechazo a la "exclusión", es su gran ideal.

Lo que en todo caso es preciso sostener es que estas diferencias no tienen ningún interés para el pensamiento;

que no son sino la evidente multiplicidad infinita de la especie humana, la cual es tan flagrante entre mi primo de Lyon y yo como entre la "comunidad" chiita de Irak y los corpulentos *cowboys* de Texas.

El soporte objetivo (o histórico) de la ética contemporánea es el culturalismo, la fascinación verdaderamente turística por la multiplicidad de los usos, de las costumbres, de las creencias. Y especialmente por el inevitable abigarramiento de las formaciones imaginarias (religiones, representaciones sexuales, formas de encarnación de la autoridad...). Sí, lo esencial de la "objetividad" ética se sostiene en una sociología vulgar, heredera directa del asombro colonial ante los salvajes, en el entendido de que los salvajes están también entre nosotros (drogadictos de los suburbios, comunidades de creencias, sectas: todo el aparataje periodístico de la amenazante alteridad interior), a la que la ética, sin cambiar el dispositivo de investigación, opone *su* "reconocimiento" y *sus* trabajadores sociales.

Contra estas fútiles descripciones (todo lo que se nos dice en ellas pertenece a la realidad a la vez evidente y por sí misma inconsistente), el verdadero pensamiento debe afirmar esto: dado que las diferencias son lo que hay, y que toda verdad es un venir-a-ser de lo que aún no es, las diferencias son precisamente lo que toda verdad *depone*, o hace aparecer como insignificante. Ninguna situación concreta se deja esclarecer por el tema del "reconocimiento del otro". Hay, en toda configuración colectiva moderna, personas de todas partes que comen

diferente, hablan varios idiomas, llevan diversos sombreros, practican diferentes ritos, tienen relaciones complicadas y variables con el asunto sexual, aman la autoridad o el desorden, y así va el mundo.

7. De lo Mismo a las verdades

Filosóficamente, si el otro es indiferente, es claro que la dificultad está del lado de lo Mismo. Lo Mismo, en efecto, no es lo que es (o sea, el múltiple infinito de las diferencias), sino lo que *adviene*. Ya hemos nombrado aquello respecto de lo cual no hay sino el advenimiento de lo Mismo: es una *verdad*. Sólo una verdad es, como tal, *indiferente a las diferencias*. Se sabe desde siempre, aun si los sofistas de todas las épocas se encarnizan en oscurecer esta certeza: una verdad es *la misma para todos*.

Lo que debe postularse en cada uno, y que nosotros hemos llamado su "ser de inmortal", no es ciertamente lo que recubren las diferencias "culturales", tan masivas como insignificantes. Es su capacidad para lo verdadero, o sea para ser *lo mismo que una verdad convoca a su propia "mismidad"*. Es decir, según las circunstancias, su capacidad para las ciencias, para el amor, la política o el arte, ya que tales son los nombres universales bajo los cuales, según nosotros, se presentan las verdades.

Por una verdadera perversión, cuyo precio será históricamente terrible, se ha creído poder adosar una

"ética" al relativismo cultural, puesto que equivale a pretender que un simple estado contingente de las cosas pueda ser el fundamento de una Ley.

Sólo hay ética de *las* verdades. O más precisamente: sólo hay ética de los procesos de verdad, de la labor que hace advenir en este mundo *algunas* verdades. La ética se debe tomar en el sentido supuesto por Lacan cuando habla, oponiéndose de esta manera a Kant y al tema de una moral general, de ética *del* psicoanálisis. La ética no existe. Sólo hay ética *de* (de la política, del amor, de la ciencia, del arte).

En efecto, no hay un solo Sujeto, sino tantos como verdades, y tantos tipos subjetivos como procedimientos de verdad. En cuanto a nosotros, distinguimos cuatro "tipos" fundamentales: político, científico, artístico y amoroso.

Cada animal humano, al participar de tal o cual verdad singular, se inscribe en uno de los cuatro tipos subjetivos.

Una filosofía se propone construir un *lugar de pensamiento* donde los diferentes tipos subjetivos, dados en las verdades singulares de su tiempo, coexistan. Pero esta coexistencia no es una unificación, y es por eso que es imposible hablar de *una* Ética.

III. LA ÉTICA, FIGURA DEL NIHILISMO

Que se la determine como representación consensual del Mal o como preocupación por el otro, la ética designa ante todo la incapacidad, característica del mundo contemporáneo, de nombrar y de querer un Bien. Es preciso ir aún más lejos: el reino de la ética es sintomático de un universo en el que domina una singular combinación de resignación a lo necesario y de voluntad puramente negativa, incluso destructiva. Esta combinación se debe designar como nihilismo. Nietzsche ha mostrado muy bien que la humanidad prefiere querer la nada antes que no querer nada. Se reservará el nombre de nihilismo a esta voluntad de nada, que es como la otra cara de la necesidad ciega.

1. La ética como sirvienta de la necesidad

Es sabido que el nombre moderno de la necesidad es: "economía". La objetividad económica –que es preciso llamar por su nombre: la lógica del Capital– es

aquello a partir de lo cual nuestros regímenes parlamentarios organizan una opinión y una subjetividad de antemano forzadas a ratificar lo necesario. El desempleo, la anarquía productiva, las desigualdades, la completa desvalorización del trabajo manual, la persecución de los extranjeros: todo eso encadena un consenso degradado, alrededor de un estado de cosas tan aleatorio como el clima del día (la "ciencia" económica es aún más incierta en sus previsiones que la meteorología), pero en el cual se puede comprobar la inflexible e interminable coacción externa.

La política parlamentaria, tal como se practica hoy, no consiste en absoluto en fijar objetivos derivados de algunos principios y en darse los medios para alcanzarlos. Consiste en transformar en opinión consensual resignada (aunque evidentemente inestable) el espectáculo de la economía. Por sí misma la economía no es ni buena ni mala; no es el lugar de ningún valor (salvo el valor de la mercancía, y el dinero como equivalente general). Como tal, "va" más o menos bien. La política es el momento subjetivo o valorizante de esta exterioridad neutra. Pues las posibilidades cuyo movimiento pretende organizar están, en realidad, de antemano circunscritas y anuladas por la neutralidad externa del referente económico. De tal manera que la subjetividad general se remite inevitablemente a una suerte de impotencia malhumorada, cuya vacuidad encubren las elecciones y las frases hechas de los jefes de partido.

Desde este primer momento de la constitución de la subjetividad contemporánea (en términos de "opinión pública"), la ética desempeña un papel de comparsa, puesto que avala de entrada la ausencia de todo proyecto, de toda política de emancipación, de toda causa colectiva verdadera. Al poner obstáculos en el camino, en nombre del Mal y de los derechos del hombre, a la prescripción positiva de los posibles, al Bien como sobrehumanidad de la humanidad, a lo Inmortal como amo del tiempo, la ética acepta el juego de lo necesario como fundamento objetivo de todos los juicios de valor.

El famoso "fin de las ideologías", que por todos lados se proclama como la buena nueva que propicia el "retorno de la ética", significa en los hechos la adhesión a las artimañas de la necesidad y un empobrecimiento extraordinario del valor activo, militante, de los principios.

La idea misma de una "ética" consensual, que parte del sentimiento general provocado por la visión de las atrocidades, y que reemplaza a las "viejas divisiones ideológicas", es un potente factor de resignación subjetiva y de consentimiento a lo que hay. Pues lo propio de todo proyecto emancipador, de cualquier advenimiento de una posibilidad inaudita, es dividir las conciencias. En efecto ¿cómo lo incalculable de una verdad, su novedad, la grieta que produce en los saberes establecidos, podrían inscribirse en una situación sin encontrar allí resueltos adversarios? Precisamente porque una verdad,

en su invención, es lo único que es *para todos*, no se efectúa realmente sino *contra* las opiniones dominantes, que siempre trabajan, no para todos, sino para algunos. Estos algunos disponen, ciertamente, de su posición, de sus capitales, de sus instrumentos mediáticos. Pero sobre todo tienen la potencia inerte de la realidad y de la época contra lo que nunca es –como toda verdad– el advenimiento azaroso, precario, de una posibilidad de lo Intemporal. Como lo decía Mao-Tse-Tung con su simplicidad acostumbrada: "Si tiene una idea, será necesario que el uno se divida en dos". Ahora bien, la ética se presenta explícitamente como el suplemento de alma del consenso. La "división en dos" le causa horror (es propio de la ideología, de los nostálgicos del pasado...). Así, forma parte de lo que impide toda idea, todo proyecto de pensamiento coherente, y se contenta con aplicar a las situaciones impensadas y anónimas el palabrerío humanitarista (el cual, ya lo hemos dicho, no contiene en sí mismo ninguna idea positiva de humanidad).

De igual manera, la "preocupación por el otro" significa que no se trata, que no se trata jamás, de prescribir a nuestra situación y, en definitiva, a nosotros mismos, posibilidades todavía inexploradas. La Ley (los derechos del hombre, etc.) está *desde siempre ahí*. Regula los juicios y las opiniones sobre lo nefasto que ocurre en otra parte variable. Pero nunca se trata de remontar hasta el fundamento de esta "Ley", hasta la identidad conservadora que la sostiene.

Como todos sabemos, Francia, que bajo el régimen de Vichy votó una ley sobre el estatuto de los judíos, y que en este mismo momento vota leyes de identificación racial, bajo el nombre de "inmigrante clandestino", de un supuesto enemigo interior; Francia, que está subjetivamente dominada por el miedo y la impotencia, es un "islote de derecho y de libertad". La ética es la ideología de esta insularidad, y por ello valoriza en todo el mundo, con la fatuidad de la "injerencia", las cañoneras del Derecho. Pero al hacerlo, difundiendo *hacia el interior* en todo lugar la arrogancia y la satisfacción temerosa de sí, esteriliza todo agrupamiento colectivo alrededor de un pensamiento fuerte de lo que puede (y entonces debe) hacerse *aquí y ahora*. Por eso es, sin rodeos, una variante del consenso conservador.

Es preciso observar, sin embargo, que la resignación a las necesidades (económicas) no es el único, ni el peor, de los componentes del espíritu público que la ética viene a cimentar. Pues la máxima de Nietzsche nos impone considerar que todo no-valor (toda impotencia) está corroído por la voluntad de nada, cuyo otro nombre es: pulsión de muerte.

2. La ética como dominación "occidental" de la muerte

Se debería estar más conmocionado de lo que en general se está, por una observación que vuelve constantemente

en todos los artículos y comentarios consagrados a la guerra en la ex-Yugoslavia: en ellos se apunta, con una suerte de excitación subjetiva, de patetismo ornamental, que todas estas atrocidades pasan "a dos horas de vuelo de París". Los autores de estos textos son todos partidarios, naturalmente, de los derechos del hombre, de la ética, de la injerencia humanitaria, del hecho de que el Mal (que se creía haber exorcizado con la caída de los "totalitarismos") opera un terrible retorno. Pero de golpe, la observación parece incongruente: si se trata de los princpios éticos, de la esencia victimaria del Hombre, del hecho de que "los derechos son universales e imprescriptibles", ¿qué nos importa la duración del viaje en avión? El "reconocimiento del otro" ¿sería tanto más intenso si yo tengo a este otro, de alguna manera, casi al alcance de la mano?

En este *pathos* de lo próximo se adivina el temblor equívoco, equidistante del miedo y del goce, al percibir el horror y la destrucción, la guerra y el cinismo, *a fin de cuentas muy cerca de nosotros*. La ideología ética dispone, casi a las puertas de su seguro refugio civilizado, de la combinación indignante y deliciosa de un Otro confuso (croatas, serbios y los enigmáticos "musulmanes" de Bosnia) y de un Mal comprobado. Los *alimentos* de la ética se nos sirven a domicilio por la Historia.

La ética se alimenta demasiado del Mal y del Otro como para no gozar en silencio (silencio que es el

revés abyecto de su palabrería) de verlos *de cerca*. Pues el núcleo que domina internamente a la ética es siempre tener que decidir quién muere y quién no.

La ética es nihilista porque su convicción subyacente es que lo *único que verdaderamente puede sucederle al hombre es la muerte*. Y es cierto, en efecto, *en la medida* en que se nieguen las verdades, que se rechace la inmortal disyunción que operan en una situación cualquiera. Es preciso escoger entre el Hombre como sostén posible del azar de las verdades o el Hombre como ser-para-la-muerte (o para-la-felicidad: es lo mismo). Esta elección también opera entre filosofía y "ética" o entre la valentía de las verdades y el sentimiento nihilista.

3. Bio-ética

Según creo, esto esclarece la elección privilegiada que hace la ética, entre las "cuestiones de sociedad" de las que nuestra cotidianidad se agasaja –tanto más porque ninguna de entre ellas tiene el menor sentido–, del sempiterno debate sobre la eutanasia.

La palabra *eutanasia* plantea con claridad la pregunta: "¿Cuándo y cómo, en nombre de nuestra idea de felicidad, se puede matar a alguien?" Nombra así el núcleo estable a partir del cual opera el sentimiento ético. Se sabe del uso constante que el "pensamiento" ético hace de la "dignidad humana". Pero la

combinación del ser-para-la-muerte y de la dignidad construye precisamente la idea de la "muerte digna".

Comisiones, prensa, magistrados, políticos, curas, médicos discuten sobre una definición ética, sancionada por la ley, de la muerte dignamente *administrada*.

Ciertamente, el sufrimiento, la degradación, no son "dignos"; no son conformes a la imagen pulida, joven, bien alimentada que nos forjamos del Hombre y sus derechos. ¿Quién no ve que el "debate" sobre la eutanasia designa sobre todo la falta radical de simbolización en que se encuentran hoy la vejez y la muerte? ¿El carácter insoportable de su visión *para los vivos*? La ética se encuentra aquí en la encrucijada de dos pulsiones que no son sino aparentemente contradictorias: al definir al Hombre por el no-Mal, luego por la "felicidad" y la vida, está a la vez fascinada por la muerte y es incapaz de inscribirla en el pensamiento. El saldo de este balance es la transformación de la muerte misma en un espectáculo lo más discreto posible, en una desaparición de la cual los vivos tienen el derecho de esperar que no derogará sus hábitos, irreales, de satisfacción sin concepto. Por lo tanto, el discurso ético es a la vez fatalista y resueltamente no-trágico: "deja hacer" a la muerte, sin oponerle lo Inmortal de una resistencia.

Observemos, ya que éstos son los hechos, que la "bio-ética" y la obsesión de Estado por la eutanasia fueron, explícitamente, categorías del nazismo. En el fondo, el nazismo era de cabo a rabo una ética de la Vida. Tenía su propio concepto de la "vida digna" y

asumía implacablemente la necesidad de poner fin a las vidas indignas. El nazismo aisló y llevó a su colmo el nudo nihilista de la disposición "ética", una vez que ésta tiene los medios políticos para ser algo más que una charlatanería. A este respecto, la aparición en nuestros países de grandes comisiones de Estado encargadas de la "bio-ética" es de mal agüero. Se pondrá el grito en el cielo. Se dirá que, justamente, es con miras al horror nazi que resulta necesario legislar para defender el derecho a la vida y a la dignidad, toda vez que el impetuoso empuje de las ciencias pone a nuestro alcance la posibilidad de practicar toda suerte de manipulaciones genéticas. Este grito no debe impresionarnos. Es preciso sostener con fuerza que la necesidad de semejantes comisiones de Estado y de semejantes legislaciones indica que, en la conciencia y en la configuración de los espíritus, la problemática sigue siendo esencialmente sospechosa. La conjunción de "ética" y de "bio" es *por sí misma amenazante*. De la misma manera que lo es la similitud de los prefijos entre el *eu*genismo (deshonroso) y la *eu*tanasia (respetable). Una doctrina hedonista del "bien-morir" no será óbice para la potente aspiración, verdaderamente mortífera, al "bien-generar", instancia evidente del "bien-vivir".

El fondo del problema es que, de cierta manera, toda definición del Hombre a partir de la felicidad es nihilista. Se ve con claridad que las barricadas erigidas a las puertas de nuestra prosperidad enfermiza tienen como contraparte interna, contra la pulsión

nihilista, la ridícula y cómplice barrera de las comisiones de ética.

Cuando un primer ministro, pregonero político de una ética de la ciudadanía, declara que Francia "no puede acoger a toda la miseria del mundo", se cuida muy bien de decirnos según qué criterios y con qué métodos se va a distinguir la parte de la mencionada miseria que se habrá de acoger de aquélla que se invitará, sin duda, en los centros de retención, a volver al lugar de su muerte, para que podamos gozar de nuestras riquezas no compartidas –las cuales, como se sabe, condicionan a la vez nuestra felicidad y nuestra "ética"–. De igual manera, es sin duda imposible estabilizar los criterios "responsables" y evidentemente "colectivos", en nombre de los cuales las comisiones de bio-ética distinguirán entre eugenismo y eutanasia, entre el mejoramiento científico del hombre blanco así como de su felicidad, y la liquidación "con dignidad" de los monstruos, de los sufrimientos y de los espectáculos molestos.

El azar, las circunstancias de la vida, el laberinto de las conciencias, combinados con un tratamiento riguroso y sin excepción de la situación clínica, valen mil veces más que el pomposo y mediático recurso a las instancias de la bio-ética, cuyo terreno de ejercicio, y hasta el mismo nombre, no huelen muy bien.

4. El nihilismo ético entre el conservadurismo y la pulsión de muerte

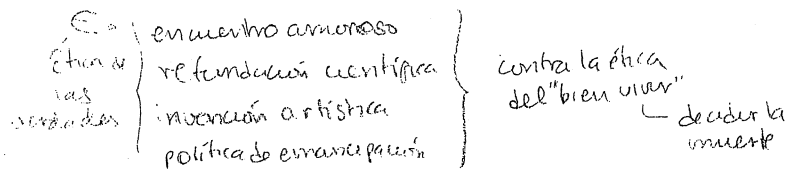
Considerada como figura del nihilismo, reforzada por el hecho de que nuestras sociedades carecen de un porvenir universalmente presentable, la ética oscila entre dos deseos apareados: un deseo conservador, que querría que se reconociera en todas partes la legitimidad del orden propio a nuestra perspectiva "occidental", imbricación de una economía objetiva salvaje y de un discurso del derecho; y un deseo mortífero, que en un mismo gesto promueve y al mismo tiempo vela una integral dominación de la vida, lo que quiere decir igualmente: consagrar *lo que es* a la dominación "occidental" de la muerte. Razón por la cual sería mejor designar a la ética –ya que habla griego– como una "eu-udenosis", un nihilismo beato.

Todo cuanto puede oponérsele es aquello cuyo modo de ser es el de no ser aún, pero de lo que nuestro pensamiento se declara capaz.

Cada época –y en definitiva ninguna vale más que cualquier otra– tiene su propia figura nihilista. Los nombres cambian, pero bajo estos nombres ("ética", por ejemplo) se encuentra siempre la articulación de una propaganda conservadora y de un oscuro deseo de catástrofe.

Sólo declarando querer lo que el conservadurismo decreta como imposible, y afirmando las verdades contra el deseo de nada, uno se separa del nihilismo. La

posibilidad de lo imposible, que todo encuentro amoroso, toda refundación científica, toda invención artística y toda secuencia de la política de emancipación ponen a nuestra vista, es el único principio –contra la ética del bien vivir, cuyo contenido real es decidir la muerte– de una ética de las verdades.



IV. LA ÉTICA DE LAS VERDADES

Es una pesada tarea, para el filósofo, arrancar los nombres a quienes prostituyen su uso. Ya Platón padeció todas las penas del mundo para mantenerse firme sobre la palabra *justicia* contra el uso engañoso y versátil que de ella hacían los sofistas.

Sin embargo, intentemos, a pesar de todo lo dicho, conservar la palabra *ética*, ya que también, desde Aristóteles, aquéllos que hicieron de ella un uso razonable componen una larga y estimable progenie.

1. Ser, acontecimiento, verdad, sujeto

Si no hay ética "en general", es que falta el Sujeto abstracto que debería armarse con ella. No hay sino un animal particular, convocado por las circunstancias a *devenir* sujeto. O, más bien, a entrar en la composición de un sujeto. Lo que quiere decir que todo lo que es –su cuerpo, sus capacidades– se encuentra, en

un momento dado, requerido para que una verdad se abra paso. Entonces el animal humano es llamado a ser el Inmortal que no era.

¿Qué son estas "circunstancias"? Son las circunstancias de una verdad. Pero, ¿qué es preciso entender por ello? Queda claro que *lo que hay* (los múltiples, las diferencias infinitas, las situaciones "objetivas": por ejemplo, el estado ordinario de la relación con el otro antes de un encuentro amoroso) no puede definir tal circunstancia. En este tipo de objetividad, el animal, universalmente, se las arregla como puede. Se debe entonces suponer que lo que convoca a la composición de un sujeto es un *plus*, o sobreviene en las situaciones como aquello de lo que estas situaciones, y la manera usual de comportarse en ellas, no pueden dar cuenta. Digamos que un sujeto, que sobrepasa al animal (pero el animal es su único sostén) exige que algo haya pasado, algo irreductible a su inscripción ordinaria en "lo que hay". A este *suplemento*, llamémoslo un *acontecimiento*, y distingamos al ser-múltiple, donde no se trata de la verdad (sino solamente de opiniones), del acontecimiento[10] que nos constriñe a decidir una *nueva* manera de ser. Semejantes acontecimientos están perfectamente atestiguados: la Revolución Francesa de 1792; el encuentro de Eloísa y

10. Alain Badiou, *L'Etre et l'événement*, Seuil, 1988. La teoría del acontecimiento exige, en realidad, largos recorridos conceptuales que se despliegan en este libro.

Abelardo; la creación galileana de la física; la invención por Haydn del estilo musical clásico... Pero también: la Revolución Cultural china (1965-1967); una pasión amorosa personal; la creación por el matemático Grothendieck de la teoría de los Topos; la invención por Schoenberg del dodecafonismo...

Entonces, ¿en qué "decisión" se origina el proceso de una verdad? En la decisión de referirse de ahora en adelante a la situación *desde el punto de vista del suplemento acontecimiental*. Designemos esto como una *fidelidad*. Ser fiel a un acontecimiento es moverse en la situación que este acontecimiento ha suplementado, *pensando* (pero todo pensamiento es una práctica, una puesta a prueba) la situación "según" el acontecimiento. Lo que, por supuesto, ya que el acontecimiento estaba fuera de todas las leyes regulares de la situación, obliga a *inventar* una nueva manera de ser y de actuar en la situación.

Está claro que bajo el efecto de un encuentro amoroso, y si quiero serle fiel *realmente*, debo recomponer de arriba a abajo mi manera ordinaria de "habitar" mi situación. Si quiero ser fiel al acontecimiento "Revolución Cultural", debo en todo caso practicar la política (en especial la relación con los obreros) de manera completamente diferente de lo que propone la tradición socialista y sindicalista. De la misma manera, Berg y Webern, fieles al acontecimiento musical que se llama "Schoenberg", no pueden continuar como si nada el neorromanticismo de fin de siglo. Después de los textos

de Einstein de 1905, si soy fiel a su radical novedad, no puedo continuar practicando la física en su marco clásico, etc. La fidelidad acontecimiental es ruptura real (pensada y practicada) en el orden propio en el que el acontecimiento ha tenido lugar (político, amoroso, artístico, científico...).

Se llama "verdad" (*una* verdad) al proceso real de una fidelidad a un acontecimiento. Aquello que esta fidelidad *produce* en la situación. Por ejemplo, la política de los maoístas franceses entre 1966 y 1976, que intenta pensar y practicar una fidelidad a dos acontecimientos encabalgados: la Revolución Cultural china y el Mayo del 68 en Francia. O la música llamada "contemporánea" (nombre tan admitido como raro), que es fidelidad a los grandes vieneses de comienzos del siglo. O la geometría algebraica en los años cincuenta y sesenta, fiel al concepto de Universo (en el sentido de Grothendieck), etc. En el fondo, una verdad es el trazo material, en la situación, de la suplementación acontecimiental. Por consiguiente, es una *ruptura inmanente*. "Inmanente", porque una verdad procede en la situación y en ninguna otra parte. No hay Cielo de las verdades. "Ruptura", porque lo que hace posible el proceso de verdad –el acontecimiento– no estaba en los usos de la situación, ni se dejaba pensar por los saberes establecidos.

También se dirá que un proceso de verdad es heterogéneo a los saberes instituidos de la situación. O, para utilizar una expresión de Lacan, que es una "grieta" en estos saberes.

Se llama "sujeto" al sostén de una fidelidad; luego entonces, al sostén de un proceso de verdad. El sujeto no preexiste para nada al proceso. Es absolutamente inexistente en la situación "antes" del acontecimiento. Se dirá que el proceso de verdad *induce* un sujeto.

Aquí es necesario advertir que el "sujeto", así concebido, no comprende al sujeto psicológico, ni aun al sujeto reflexivo (en el sentido de Descartes) o al sujeto trascendental (en el sentido de Kant). Por ejemplo, el sujeto inducido por la fidelidad a un encuentro amoroso, el sujeto del amor, *no es* el sujeto "amante" descrito por los moralistas clásicos. Porque tal sujeto psicológico se deriva de la naturaleza humana, de la lógica de las pasiones. Mientras que aquello de lo que nosotros hablamos no tiene ninguna preexistencia "natural". Los amantes entran como tales en la composición de *un* sujeto de amor, que los *excede* a uno y a otro.

De la misma manera, el sujeto de una política revolucionaria no es el militante individual, ni tampoco, por supuesto, la quimera de una "clase-sujeto". Es una producción singular que ha tenido nombres diferentes (a veces "Partido", a veces no). Es cierto que el militante entra en la composición de este sujeto, que una vez más también lo excede (es justamente este exceso el que lo hace advenir como Inmortal).

Así también, el sujeto de un proceso artístico no es el artista (el "genio", etc.). En realidad, los puntos-sujetos del arte son las obras de arte. El artista entra en la composición de estos sujetos (las obras son

"suyas"), sin que se pueda de ninguna manera reducirlas a "él" (y por otra parte, ¿de qué "él" se trataría?).

Los acontecimientos son singularidades irreductibles, "fuera-de-la-ley" de las situaciones. Los procesos fieles a una verdad son rupturas inmanentes reinventadas por completo en cada ocasión. Los sujetos, que son instancias *locales* de un proceso de verdad ("puntos" de verdad), son inducciones particulares e incomparables.

Acaso con respecto a estos sujetos sea legítimo hablar de una "ética de las verdades".

2. Definición formal de la ética de una verdad

Se llama de manera general "ética de una verdad" al principio de continuación de un proceso de verdad o, de manera más precisa y compleja, *a lo que da consistencia a la presencia de alguien en la composición de un sujeto que induce el proceso de esta verdad.*

Despleguemos esta fórmula.

1) ¿Qué debemos entender por "alguien"? "Alguien" es un animal de la especie humana: el tipo de múltiple particular que los saberes establecidos designan como perteneciente a la especie. Es *este* cuerpo, y todo aquello de lo que es capaz, lo que entra en la composición de un "punto de verdad". En el supuesto de

que ha habido un acontecimiento, y una ruptura *inmanente* en la forma *continuada* de un proceso *fiel*.

"Alguien" es eventualmente *este* espectador cuyo pensamiento es puesto en movimiento, capturado y desconcertado por un esplendor teatral, y que de esta forma entra en la compleja configuración de un momento de arte. O aquel asiduo a un problema de matemáticas, en el momento preciso en el que se opera, después de la ingrata tarea donde los saberes oscurecidos giran sobre sí mismos, el esclarecimiento de la solución. O el amante cuya visión de lo real está a la vez ensombrecida y transfigurada, porque rememora, apoyado en el otro, el instante de la declaración. O el militante que alcanza, al término de una reunión complicada, a decir simplemente el enunciado hasta entonces inhallable y en el cual todos concuerdan que es el necesario para ponerlo en práctica en la situación.

El "alguien", tomado en lo que atestigua que pertenece, como punto-soporte, al proceso de una verdad, es simultáneamente *sí-mismo*, ningún otro que sí mismo, una singularidad múltiple por todos reconocible, y en *exceso de sí-mismo*, porque la traza aleatoria de la fidelidad *pasa por él*, estremece su cuerpo singular y lo inscribe, desde el interior mismo del tiempo, en un instante de eternidad.

Digamos que lo que se puede *saber* de él está enteramente involucrado en lo que tiene lugar; que no hay, materialmente, nada más que este referente de un saber; pero que todo eso sucede en la ruptura inmanente

del proceso de la verdad, de manera que, co-perteneciendo a su propia situación (política, científica, artística, amorosa...) y a la verdad que *deviene*, "alguien" queda imperceptible e interiormente roto o agrietado por esta verdad que "pasa" a través de este múltiple sabido que él es.

Se podría decir de una forma más simple: de esta co-pertenencia a una situación y al trazado azaroso de una verdad, de este devenir-sujeto, el "alguien" estaba incapacitado para *saberse capaz*.

En la medida en que entra en la composición de un sujeto, en que es *subjetivación* de sí, el "alguien" existe en su propio *no-saber*.

2) Ahora, ¿qué es preciso entender por "consistencia"? Simplemente, que *hay una ley de lo no-sabido*. Si, en efecto, el "alguien" no entra en la composición del sujeto de una verdad, sino exponiéndose "completamente" a una fidelidad post-acontecimiental, el problema estriba en saber qué va a *devenir* el "alguien" en esta experiencia.

El comportamiento ordinario del animal humano pertenece a lo que Spinoza llama la "perseverancia en el ser" y que no es otra cosa sino la persecución del interés; es decir, de la conservación de sí. Esta perseverancia es la ley del alguien tal como él se sabe. Ahora bien, la experiencia de una verdad no cae bajo esta ley. Pertenecer a la situación es el destino natural de cualquiera, pero pertenecer a la composición del sujeto de una verdad depende de un trazo propio, de una ruptura continuada,

de la que es muy difícil saber cómo se sobreimpone o se combina con la simple perseverancia-de-sí.

Llamamos "consistencia" (o "consistencia subjetiva") al principio de esta sobreimposición, o de esta combinación. Dicho de otra forma, la manera como nuestra pasión de matemáticos va a *involucrar su perseverancia en lo que rompe o contraría esta perseverancia* y que es su pertenencia a un proceso de verdad. O la manera como nuestro amante será completamente "sí-mismo" en la experiencia continuada de su inscripción en un sujeto de amor.

Finalmente, la consistencia es involucrar su singularidad (el "alguien" animal) en la continuación de un sujeto de verdad. O bien: poner la perseverancia de lo que es sabido al servicio de una duración propia de lo no sabido.

Lacan tocaba este punto cuando proponía como máxima de la ética: "No ceder sobre su deseo." Puesto que el deseo es constitutivo del sujeto del inconsciente, es lo no sabido por excelencia, de manera que "No ceder sobre su deseo" quiere decir: "No ceder sobre lo que no se sabe de sí mismo ." Agreguemos que la experiencia de lo no sabido es el efecto lejano del suplemento acontecimiental, el agrietamiento de un "alguien" por una fidelidad a este suplemento desvanecido, y que no ceder quiere decir finalmente: no ceder sobre su propia captura por un proceso de verdad.

Pero como el proceso de verdad es fidelidad, si "No ceder" es la máxima de la consistencia –luego entonces, de la ética de una verdad– bien se puede

decir que se trata, para el "alguien", de ser *fiel a una fidelidad*. Y no lo puede ser sino haciendo servir allí su propio principio de continuidad, la perseverancia en el ser de lo que es. *Ligando* (es justamente la consistencia) lo sabido por medio de lo no sabido.

La ética de una verdad, por lo tanto, se pronuncia finalmente: "Haz todo lo que puedas para que persevere lo que ha excedido tu perseverancia. Persevera en la interrupción. Captura en tu ser lo que te ha capturado y roto."

La "técnica" de consistencia es siempre singular, dependiente de los rasgos "animales" del alguien. A la consistencia del sujeto en que se ha devenido, por haber sido requerido y capturado por un proceso de verdad, un "alguien" pondrá al servicio su angustia y su agitación; éste otro, su gran estatura y su flema; tal otro, su voraz apetito de dominación; aun otro, su melancolía; otro más, su timidez... Todo el material de la multiplicidad humana se deja labrar, ligar, por una "consistencia" –al mismo tiempo que le opone terribles inercias, que expone al "alguien" a la permanente tentación de ceder, de volver a la simple pertenencia a una situación "ordinaria", de borrar los efectos de lo no sabido.

La ética se manifiesta por el conflicto crónico entre dos funciones del material múltiple que hace todo el ser de un "alguien": por una parte, el despliegue simple, la pertenencia a la situación, lo que se puede llamar el *principio de interés*; por la otra, la consistencia, la

ligazón de lo sabido por lo no sabido, lo que se puede llamar el *principio subjetivo*.

Entonces es fácil describir las manifestaciones de la consistencia, bosquejar una fenomenología de la ética de las verdades.

3. La experiencia de la "consistencia" ética

Demos dos ejemplos.

1) Si se define el interés como "perseverancia en el ser" (que es, recordémoslo, la simple pertenencia a las situaciones múltiples), se ve que la consistencia ética se manifiesta como *interés desinteresado*. Tiene que ver con el interés, en el sentido en que involucra los recursos de la perseverancia (los rasgos singulares de un animal humano, de un "alguien"). Pero es desinteresada en un sentido radical, puesto que se propone ligar estos rasgos a una fidelidad que, a su vez, se dirige a una fidelidad primera, aquélla que constituye el proceso de verdad y que por sí misma no guarda ninguna relación con los "intereses" del animal, que es indiferente a su perpetuación y tiene por destino la eternidad.

Aquí se puede jugar con la ambigüedad de la palabra *interés*. Ciertamente, el apasionado de la matemática, el espectador clavado en su butaca de teatro, el amante transfigurado, el militante entusiasta, manifiestan por lo que hacen –por el advenimiento en ellos del Inmortal del

cual no se sabían capaces– un prodigioso interés. Nada en el mundo podría suscitar más la intensidad de existencia que ese actor que me hace conocer a Hamlet; esta percepción por el pensamiento de lo que es ser dos; este problema de geometría algebraica cuyas innumerables ramificaciones descubro de repente; o esta asamblea en la calle a la entrada de una fábrica, donde verifico que mi enunciado político reúne y transforma. Sin embargo, respecto de mis intereses de animal mortal y depredador, allí no pasa nada que me concierna, o de lo cual un saber me indique que se trata de una circunstancia apropiada para mí. Estoy ahí por completo, ligando mis componentes en el *exceso de mí mismo* que induce el pasaje a través de mí de una verdad. Pero de golpe estoy también suspendido, roto, revocado: desinteresado. Puesto que no podría, en la fidelidad a la fidelidad que define la consistencia ética, interesarme en mí mismo y perseguir, por consiguiente, mis intereses. Toda mi capacidad de interés, que es mi propia perseverancia en el ser, está *volcada* sobre las consecuencias futuras de la solución de este problema científico; sobre el examen del mundo a la luz del ser-dos del amor; sobre lo que haré de mi encuentro, una noche, con el eterno Hamlet; o sobre la etapa siguiente del proceso político, cuando la reunión delante de la fábrica se haya dispersado.

No hay sino una cuestión en la ética de las verdades: ¿cómo voy, en tanto que alguien, a *continuar* excediendo mi propio ser? ¿Cómo ligar de manera consistente lo que sé con los efectos de la captura por lo no-sabido?

Lo que también se puede decir así: ¿cómo voy a continuar *pensando*? Es decir, a mantener *en* el tiempo singular de mi ser-múltiple, y por el único recurso material de este ser, el Inmortal que una verdad hizo advenir por mí a una composición de sujeto.

2) Toda verdad, ya lo hemos dicho, depone los saberes constituidos y, en consecuencia, se opone a las opiniones, ya que se llama *opiniones* a las representaciones sin verdad, los desechos anárquicos de un saber circulante.

Ahora bien, las opiniones son el fundamento de la sociabilidad. Es de lo que los animales humanos conversan, *todos*, sin excepción. No se puede hacer de otra manera: el clima; la última película; las enfermedades de los hijos; los bajos salarios; las vilezas del gobierno; la actuación del equipo local de futbol; la televisión; las vacaciones; las atrocidades lejanas y próximas; los sinsabores de la escuela pública; el último disco de un conjunto de hard-rock; el mal momento por el que se atraviesa; si hay o no demasiados inmigrantes; los síntomas neuróticos; los éxitos en la institución; las comidas opíparas; la última lectura; las tiendas donde encontrar por poco dinero lo que se ncesita; los autos; el sexo; el sol...

¿Qué haríamos, miserables de nosotros, si no hubiera todo eso que circula y se repite entre los animales de la ciudad? ¿A qué silencio deprimente estaríamos condenados? La opinión es la materia prima de toda *comunicación*.

Es conocida la fortuna que hoy tiene este término, y que algunos ven ahí el enraizamiento de lo democrático y de la ética. Se sostiene frecuentemente que lo que cuenta es "comunicar", que toda ética es "ética de la comunicación".[11] Si se pregunta: comunicar, es cierto, ¿pero qué? Es fácil responder: opiniones, opiniones sobre la totalidad de los múltiples que este múltiple especial, el animal humano, experimenta en la empecinada determinación de sus intereses.

Opiniones *sin un gramo de verdad*. Ni tampoco de falsedad. La opinión está más acá de lo verdadero y de lo falso, justamente porque su único oficio es ser comunicable. Por el contrario, lo que pertenece a un proceso de verdad *no se comunica*. La comunicación es apropiada únicamente para las opiniones (e, insistimos: no podríamos prescindir de ellas). En todo lo que concierne a las verdades se requiere que haya *encuentro*. Lo Inmortal de que soy capaz no podrían suscitarlo en mí los efectos de la sociabilidad comunicante; debe ser *directamente* capturado por la fidelidad. Lo que quiere decir: roto, en su ser-múltiple, por el trazo de una ruptura inmanente y finalmente requerido, aunque sea sin saberlo, por el suplemento acontecimiental. Entrar en la

11. Jürgen Habermas, *Theorie de l'agir communnicationel*, Fayard, 1987. Habermas intenta extender la racionalidad "democrática" integrando la comunicación en los fundamentos mismos de su antropología. Desde este punto de vista participa, desde el borde opuesto al de Lévinas, de lo que se podría llamar la subestructura filosófica de la corriente "ética".

composición del sujeto de una verdad sólo puede ser del orden de *aquello que a uno le ocurre*.

Así lo atestiguan las circunstancias concretas en que alguien es capturado por una fidelidad: un encuentro amoroso; el sentimiento repentino de que un poema está *dirigido* a nosotros; una teoría científica cuya belleza, primeramente indistinta, nos subyuga; la inteligencia activa de un lugar político... La filosofía no es la excepción, ya que todos sabemos que para mantener el requisito del interés-desinteresado, es preciso haber conocido, una vez en la vida, la palabra de un Maestro.

De repente, la ética de una verdad es todo lo contrario de una "ética de la comunicación". Es una ética de lo *real*, si es verdad que, como lo sugiere Lacan, todo acceso a lo real es del orden del encuentro. Y la consistencia, que es el contenido de la máxima ética: "¡Continuar!", no va sino a sostener el hilo de lo real.

Se lo podría formular así: "No olvides jamás lo que has encontrado." Pero a sabiendas de que el no-olvido no es una memoria (¡ah! ¡la insoportable y periodística "ética de la memoria"!). El no-olvido consiste en pensar y practicar el ordenamiento de mi ser-múltiple según el Inmortal que él detenta, y que el agrietamiento de un encuentro ha compuesto en sujeto.

Lo que en un antiguo libro[12] habíamos formulado así: "Ama lo que jamás creerías dos veces." Porque la

12. Alain Badiou, *Théorie du sujet*, Seuil, 1982. Este libro contiene, en sus "lecciones finales", los desarrollos sobre la ética del sujeto, pero en verdad son un poco diferentes de lo que se dice aquí.

ética de una verdad se opone de manera absoluta a la opinión y a la ética a secas, que no es más que un esquema de opinión. Ya que la máxima de la opinión es: "No ames sino lo que crees desde siempre."

4. ¿Ascetismo?

¿Es la ética de las verdades ascética? ¿Exige de nosotros una renuncia? Este debate es, desde los albores de la filosofía, esencial. Interesaba ya a Platón, resuelto a probar que el filósofo, hombre *de las* verdades, es "más feliz" que el tirano gozoso, y que, en consecuencia, el animal sensible no *renuncia* a nada esencial al dedicar su vida a las Ideas.

Llamemos "renuncia" al hecho que se deba ceder sobre la persecución de nuestros intereses; persecución que, excluida la verdad, constituye la totalidad de nuestro ser-múltiple. ¿Hay renuncia cuando una verdad me captura? Sin duda que no, ya que esta captura se *manifiesta por intensidades de existencia inigualables*. Se les pueden dar nombres: en el amor, hay dicha; en la ciencia, hay alegría (en el sentido de Spinoza: beatitud intelectual); en la política, hay entusiasmo; y en el arte, placer. Estas "afecciones de la verdad", al mismo tiempo que señalan la entrada de alguien en una composición subjetiva, hacen vanas todas las consideraciones acerca de la renuncia. La experiencia lo muestra hasta el hartazgo.

Pero la ética no es del orden de la pura captura. Regula la consistencia subjetiva, en la medida en que su máxima es "¡Continuar!". Ahora bien, hemos visto que esta continuación supone un verdadero desvío de la "perseverancia en el ser". Los materiales de nuestro ser-múltiple se subordinan a la composición subjetiva, a la fidelidad a una fidelidad, y ya no a la persecución de nuestro interés. Esta desviación ¿equivale a una renuncia?

Es preciso decir que aquí hay un punto propiamente indecidible. "Indecidible" quiere decir que ningún cálculo permite decidir si hay o no renuncia esencial.

– Por un lado, es cierto que la ética de las verdades impone una distancia tal respecto de las opiniones que es propiamente *asocial*. Esta a-sociabilidad se ha reconocido desde siempre: son las imágenes de Tales que cae en un pozo porque busca penetrar en el secreto de los movimientos celestes; el proverbio: "los enamorados están solos en el mundo"; el destino separado de los grandes revolucionarios; el tema de la "soledad del genio", etc. En el más bajo nivel, es el sarcasmo contemporáneo contra el "intelectualoso", o la representación inevitable del militante como "dogmático" o "terrorista". Ahora bien, la a-sociabilidad se paga con una constante restricción en cuanto a la persecución de los intereses, porque esta persecución está precisamente regulada por el juego social y por la comunicación. Aquí no se trata tanto de represión (aunque

evidentemente existe y puede tomar formas extremas) como de una discordancia insuperable, propiamente ontológica,[13] entre la fidelidad post-acontecimiento y el transcurso normal de las cosas; entre *verdad y saber*.

– Por otro lado, es preciso reconocer que el "mí-mismo" involucrado en la composición subjetiva es *idéntico* a aquel que persigue su interés: para nosotros no hay dos figuras distintas del "alguien". Son los mismos múltiples vivientes los que resultan requeridos en todos los casos. Esta ambivalencia de mi composición-múltiple hace que el interés no pueda ser más claramente representable como distinto del interés-desinteresado. Toda representación de mí-mismo es la imposición ficticia de una unidad a sus componentes múltiples infinitos. De que esta ficción esté en general fundamentada en el interés, no hay duda alguna. Pero como los componentes son ambiguos (son los mismos que sirven para ligar mi presencia en una fidelidad), es posible que, aun bajo la regla del interés, la unidad ficticia se subordine como tal a un sujeto, al Inmortal, y no al animal socializado.

En el fondo, la *posibilidad* de que ningún ascetismo sea requerido por la ética de las verdades,

13. *Cf.* Alain Badiou, *L'Etre et l'événement*, *op. cit.* Un elemento considerado por la opinión se toma siempre en un conjunto construible (que se deja aprehender por las clasificaciones). Mientras que el mismo elemento, considerado a partir de un proceso de verdad, se toma en un conjunto genérico (*grosso modo*: escapando a todas las clasificaciones establecidas).

proviene de que el esquema del interés no tiene otra materia para unificar ficticiamente que aquélla a la cual la ética de las verdades le da consistencia. De ahí que el interés-desinteresado pueda ser representable como interés a secas. Cuando éste es el caso, no se debería hablar de ascetismo: el principio del interés gobierna, en efecto, la práctica consciente.

Pero no se trata sino de una simple posibilidad y en ningún caso de una necesidad. En efecto, no olvidemos que es muy difícil que todos los componentes de mi ser-múltiple se involucren en su conjunto, tanto en la persecución de mis intereses como en la consistencia de un sujeto de verdad. Siempre puede ocurrir que el brutal requerimiento de tal o cual componente "dormido", ya sea bajo la presión socializada de los intereses o por la etapa en curso de una fidelidad, desestabilice todos los montajes ficticios anteriores por medio de los cuales organizo la representación de mí-mismo. En consecuencia, la percepción del interés-desinteresado como interés a secas puede deshacerse, ser representable la escisión y el ascetismo estar a la orden del día, tanto como a la inversa: la tentación de ceder, de retirarse de la composición subjetiva, de romper un amor porque un deseo obsceno se impone; de traicionar una política porque se ofrece el reposo del "servicio de los bienes"; de reemplazar la exasperación científica por la carrera por los créditos y los honores, o de regresar al academicismo bajo la fachada de una propaganda que denuncia el carácter "superado" de las vanguardias.

Pero entonces, la llegada del ascetismo es idéntica al descubrimiento de un sujeto de verdad como puro *deseo de sí*. El sujeto debe de alguna manera continuar por sus propias fuerzas, ya sin la protección de las ambigüedades de la ficción representativa. Es el punto propio de lo indecidible: este deseo del sujeto de perseverar en su consistencia ¿es comparable al deseo del animal de correr su suerte socializada? Nada, una vez en este punto, exime del valor. Uno se armará, si puede, del optimismo de Lacan, cuando escribe: "El deseo, lo que se llama el deseo [Lacan habla aquí de lo insabido subjetivo] basta para hacer que la vida no tenga sentido, si produce un cobarde.".[14]

14. Jacques Lacan, *Ècrits*, Seuil, p. 782.

V. EL PROBLEMA DEL MAL

Subrayamos ya hasta qué punto la ideología ética contemporánea se enraíza en la evidencia consensual del Mal. Hemos invertido este juicio al determinar el proceso afirmativo de las verdades como núcleo central, tanto de la composición posible de un sujeto, como del advenimiento singular, para el "alguien" que entra en esta composición, de una ética *perseverante*.

¿Quiere decir que es necesario recusar toda validez a la noción del Mal y desterrarla en bloque a su evidente origen religioso?

A. La vida, las verdades, el Bien

Aquí no haremos ninguna concesión a la opinión según la cual habría una suerte de "derecho natural" fundado, en último análisis, en la evidencia de lo que perjudica al Hombre.

Restituido a su simple naturaleza, el animal humano debe ser considerado del mismo modo que sus compañeros biológicos. Este masacrador sistemático persigue, en los hormigueros gigantes que edificó, intereses de supervivencia y satisfacción ni más ni menos estimables que los de los topos o de las luciérnagas. El animal humano ha probado ser el más taimado de los animales, el más paciente, el más obstinadamente esclavo de los deseos crueles de su propia potencia. Sobre todo, supo poner al servicio de su vida mortal la capacidad que le es propia, y que consiste en ubicarse sobre el trayecto de las verdades de manera que le advenga una parte de Inmortal. Es lo que ya dejaba presentir Platón, cuando indicaba que su famoso prisionero evadido de la caverna y encandilado por el sol de la Idea tenía el deber de volver a la sombra y hacer que sus compañeros de servidumbre se beneficiaran con aquello que, en el umbral del mundo oscuro, lo había capturado. Sólo hoy sopesamos plenamente lo que este retorno significa: es el de la física galileica hacia la maquinaria técnica o el de la teoría atómica hacia los explosivos y las centrales nucleares. El retorno del interés-desinteresado hacia el interés bruto, el sometimiento de los saberes por algunas verdades. Todo lo cual condujo al animal humano a devenir amo absoluto de su biotopo que, por cierto, no es sino un planeta de segundo orden.

Pensado así (y es lo que de él sabemos) queda claro que el animal humano no depende "en sí" de ningún juicio de valor. Nietzsche, sin ninguna duda, tenía razón

al determinar a la humanidad según la norma de su potencia vital, en declararla esencialmente inocente, en sí misma extranjera al Bien y al Mal. Su quimera es imaginar una sobre-humanidad devuelta a esta inocencia, una vez liberada de la tenebrosa empresa de aniquilamiento de la vida, llevada a cabo por la potente figura del Sacerdote. No, ninguna vida, ninguna potencia natural, podría estar más allá del Bien y del Mal.[15] Es necesario decir que toda vida, incluyendo la del animal humano, está *más acá* del Bien y del Mal.

Lo que hace surgir el Bien y, por vía de simple consecuencia, el Mal, concierne exclusivamente a la rara existencia de los procesos de verdad. Transido por una ruptura inmanente, el principio de supervivencia del animal humano –su interés– resulta desorganizado. Decimos entonces que el Bien, si por tal se entiende que alguien pueda entrar en la composición del sujeto de una verdad, es precisamente la norma interna de una desorganización prolongada de la vida.

Todo el mundo, por otra parte, lo sabe: las rutinas de la supervivencia son indiferentes al Bien, cualquiera que éste sea. Ninguna persecución de un interés tiene legitimidad sino en su éxito. Por el contrario, "caer enamorado" (la palabra "caer" señala la desorganización de la marcha de las cosas), ser capturado por el furor insomne de un pensamiento, o comprobar que

15. Nietzsche, *La Généalogie de la Morale*. Éste es el libro más sistemático de Nietzsche, el que recapitula su crítica "vital" de los valores.

algún compromiso político radical resulta incompatible con todo principio de interés inmediato, me obliga a evaluar la vida, mi vida de animal humano socializado, según otro patrón que el de vida misma. Especialmente cuando, más allá de la evidencia dichosa o entusiasta de la captura, se trata de saber si, y cómo, continúo en la vía de la desorganización vital, dotando así a la desorganización primordial de una organización paradójica segunda: la misma que hemos denominado "consistencia ética".

Si existe el Mal, es necesario pensarlo a partir del Bien. Sin la consideración del Bien y, en consecuencia, de las verdades, no existe sino la inocencia cruel de la vida, que está más acá del Bien y *del Mal*.

De modo que, por extraño que resulte, es absolutamente necesario que el Mal sea una dimensión posible de las verdades. Sobre este punto no nos contentaremos con la solución demasiado fácil del platonismo: el Mal como simple ausencia de la verdad, el Mal como ignorancia del Bien. Pues la idea misma de ignorancia es inasible. ¿Para quién está ausente una verdad? Para el animal humano como tal, empecinado en la persecución de sus intereses, no hay verdad, sino opiniones por las que se socializa. En cuanto al sujeto –el Inmortal– la verdad no le podría faltar, ya que su constitución depende de ella y sólo de ella, dada como trayecto fiel.

Es preciso, entonces, si es que el Mal resulta identificable como una forma del ser-múltiple, que surja como *efecto (posible) del Bien mismo*. Lo que se dirá

así: sólo porque hay verdades, y en la medida en que existen los sujetos de estas verdades, existe el Mal.

O también: el Mal, si existe, es un efecto desordenado de la potencia de la verdad.

Pero, ¿existe el Mal?

B. De la existencia del Mal

Puesto que rechazamos toda idea de un reconocimiento consensual, o *a priori*, del Mal, la única línea de pensamiento rigurosa sería definir el Mal en nuestro propio terreno; es decir, como una dimensión posible de un proceso de verdad. Y sólo después examinar las coincidencias entre los efectos esperados de esta definición y los ejemplos "flagrantes" (los ejemplos de opinión) del Mal histórico o privado.

Sin embargo, vamos a proceder de manera más inductiva, ya que el objetivo de este libro es ceñir de cerca la actualidad de los problemas.

Los partidarios de la ideología "ética" saben bien que la identificación del Mal no es asunto de poca importancia, aun si, en definitiva, toda su construcción reposa en el axioma según el cual en esa materia hay una evidencia de opinión. A partir de allí proceden como hemos visto que lo hacía Lévinas respecto de la cuestión del "reconocimiento del Otro": radicalizan el discurso. De la misma manera que Lévinas, en definitiva, hace depender la originalidad de la apertura al

Otro de la suposición de un Absolutamente-Otro, los defensores de la ética también hacen depender la identificación consensual del Mal de la suposición de un Mal *radical*.

Si bien es cierto que la idea de un Mal radical se remonta (por lo menos) a Kant, su versión contemporánea se apoya de manera sistemática en un "ejemplo": el exterminio de los judíos en Europa por los nazis. No empleamos la palabra *ejemplo* a la ligera. Ciertamente, un ejemplo es por lo regular algo que debe repetirse o imitarse. Tratándose del exterminio nazi, éste ejemplifica el Mal radical cuya imitación o repetición debe impedirse a cualquier precio. O más precisamente: es aquello cuya no-repetición cumple la función de *norma* para todo juicio sobre las situaciones. Hay entonces una "ejemplaridad" del crimen, ejemplaridad negativa. Sin embargo, la función normativa del ejemplo subsiste: el exterminio nazi es el Mal radical en tanto que da para nuestro tiempo la medida única, inigualable –y en este sentido, trascendente o indecible–, del Mal a secas. Lo que el Dios de Lévinas es en la evaluación de la alteridad (el Absolutamente-Otro como medida inconmensurable del Otro), el exterminio lo es en la evaluación de las situaciones históricas (el Absoluto-Mal como medida inconmensurable del Mal).

De ahí que el exterminio y los nazis se declaren a la vez impensables, indecibles, sin precedente ni posteridad concebibles –puesto que nombran la forma absoluta del Mal–; y sin embargo sean constantemente

invocados, comparados, encargados de esquematizar toda circunstancia en la que se quiere producir, en la opinión, un efecto de conciencia del mal –ya que no hay apertura al Mal en general, sino bajo la condición histórica de un Mal radical–. Es así como en 1956, para legitimar la invasión de Egipto por las fuerzas anglo-francesas, los políticos y la prensa no vacilaron un segundo ante la fórmula: "Nasser es Hitler." Esto se ha vuelto a ver recientemente, tanto en lo que concierne a Saddam Hussein (en Irak) como respecto a Slobodan Milosevic (en Serbia). Pero, al mismo tiempo, se recuerda con insistencia que el exterminio y los nazis son únicos y que compararlos con cualquier otra cosa es una profanación.

Esta paradoja es en realidad la del Mal radical mismo (y, a decir verdad, de toda "puesta en trascendencia" de una realidad o de un concepto). Es necesario que aquello que constituye la medida no sea mensurable y que sin embargo sea constantemente mensurado. El exterminio, precisamente, es a un tiempo la medida de todo el Mal del que nuestra época es capaz –y como tal, resulta en sí misma inconmensurable– y también –lo cual supone medirla sin cesar– aquello a lo que debe compararse todo cuanto requiera juzgarse según la evidencia del Mal. Ese crimen, en tanto ejemplo negativo supremo, es inimitable, pero al mismo tiempo cualquier crimen es su imitación.

Para salir de este círculo, al que nos condena el hecho de querer ordenar la cuestión del Mal según un

juicio consensual de la opinión (juicio que se debe pre-estructurar por la suposición de un Mal radical), es preciso evidentemente abandonar el tema del Mal absoluto, de la medida sin medida. Este tema, como el del Absolutamente-Otro, pertenece a la religión.

Sin embargo, no hay duda de que el exterminio de los judíos de Europa es un crimen de Estado atroz, cuyo horror es tal que no se puede, sin entrar en una repugnante sofística, dudar de que se trata, míreselo como se lo mire, de un Mal que nada rehabilita ni permite clasificarlo tranquilamente ("hegelianamente") en el capítulo de las necesidades transitorias del movimiento histórico.

Se admitirá también sin reservas la singularidad del exterminio. La mediocre categoría de "totalitarismo" se forjó para reunir en un solo concepto la política nazi y la política de Stalin, el exterminio de los judíos de Europa y las deportaciones y masacres en Siberia. Esta amalgama poco ayuda al pensamiento, ni siquiera al pensamiento del Mal. Es preciso admitir la irreductibilidad del exterminio (así como también la irreductibilidad del Partido-estado estalinista).

Pero, justamente, toda la cuestión reside en localizar esta singularidad. En el fondo, los defensores de la ideología de los derechos del hombre intentan localizarla directamente en el Mal, conforme a sus objetivos de pura opinión. Hemos visto que esta tentativa de absolutización religiosa del Mal es incoherente. Es además muy amenazante, como todo lo que opone al

pensamiento un "límite" infranqueable, ya que la realidad de lo inimitable es la constante imitación. A fuerza de ver a Hitler por todas partes, se olvida que ha muerto, y que a nuestra vista pasa el advenimiento de nuevas singularidades del Mal.

En realidad, pensar la singularidad del exterminio es pensar, ante todo, la singularidad del nazismo como política. Ése es todo el problema. Hitler pudo conducir el exterminio como una colosal operación militarizada porque había tomado el poder y lo hizo en nombre de una política que incluía entre sus categorías la de "judío".

Los que sostienen la ideología ética insisten tanto en localizar la singularidad del exterminio directamente en el Mal que, por lo general, niegan categóricamente que el nazismo haya sido una política. Pero ésta es una posición a la vez débil y sin valor. Débil, porque la constitución del nazismo en subjetividad "masiva", que integra la construcción de la palabra *judío* como esquema político, es lo que hizo posible, luego necesario, el exterminio. Sin valor, porque es imposible pensar la política hasta el fin, si se renuncia a considerar que puedan existir políticas cuyas categorías orgánicas, las prescripciones subjetivas, sean criminales.

Los partidarios de la "democracia de los derechos del hombre" gustan mucho, con Hanna Arendt, de definir la política como la escena del "ser-en-conjunto". Apoyados en esta definición llegan a un callejón sin salida respecto de la esencia política del nazismo. Pero tal definición es

sólo un cuento de hadas, tanto más si el "ser-en-conjunto" debe primeramente determinar –y ésa es toda la cuestión– el conjunto del que se trata. Nadie deseaba más que Hitler el ser-en-conjunto de los alemanes. La categoría nazi de "judío" servía para nombrar el interior alemán, el espacio del ser-en-conjunto, por la construcción (arbitraria, pero prescriptiva) de un exterior que podía acorralarse en el interior, de igual manera que la certeza de estar "entre franceses" supone que se persiga aquí mismo a aquéllos que caen bajo la categoría de "inmigrante clandestino".

Una de las singularidades de la política nazi fue la de declarar con precisión la "comunidad" historial a la que se trataba de dotar de una *subjetividad* conquistadora. Esta declaración permitió su victoria subjetiva y puso el exterminio a la orden del día.

Más fundado sería decir entonces, en estas circunstancias, que el lazo entre política y Mal se introduce justamente por el sesgo de tomar en consideración tanto al conjunto (temática de las comunidades), como al ser-con (temática del consenso, de las normas compartidas).

Pero lo que importa es que la singularidad del Mal es tributaria, en último análisis, de la singularidad de una política.

Esto nos lleva de vuelta al pensamiento de la subordinación del Mal, si no directamente al Bien, al menos a los procesos que lo invocan. Es probable que la política nazi no fuera un proceso de verdad. Pero "capturó" la situación alemana sólo en la medida en que era representable

como tal. De manera que aun en el caso de este Mal que llamamos no radical, sino extremo, la inteligibilidad de su ser "subjetivo", la cuestión de los "alguien" que pudieron participar en su atroz ejecución como si cumpliesen un deber, exigen que se los refiera a las dimensiones intrínsecas de los procesos de verdad política.

Podríamos también señalar que los sufrimientos subjetivos más intensos, que ponen realmente a la orden del día lo que es "hacer el mal a alguien", y que a menudo determinan el suicidio o el asesinato, tienen por horizonte la existencia del proceso amoroso.

De manera general, plantearemos que:

– El Mal existe.

– Debe distinguirse de la violencia empleada por el animal humano para perseverar en su ser, para perseguir sus intereses, violencia que está *más acá* del Bien y del Mal.

– Sin embargo, no hay Mal radical por el cual se esclarecería esta cuestión.

– Sólo es posible pensar el Mal como distinto de la depredación trivial, en la medida en que se lo trate desde el punto de vista del Bien; o sea, a partir de la captura de "alguien" por un proceso de verdad.

– En consecuencia, el Mal no es una categoría del animal humano, sino una categoría del sujeto.

– No hay Mal sino en la medida en que el hombre es capaz de devenir en el Inmortal que es.

– La ética de las verdades, como principio de consistencia de la fidelidad a una fidelidad, o la máxima

del "¡Continuar!", es lo que intenta evitar el Mal que toda verdad singular hace posible.

Falta ligar estas tesis, hacerlas homogéneas a lo que sabemos de la forma general de las verdades.

C. Retorno al acontecimiento, la fidelidad, la verdad

Recordemos las tres dimensiones capitales de un proceso de verdad, que son:

– El *acontecimiento*, que hace advenir "otra cosa" que la situación, las opiniones; los saberes instituidos; que es un suplemento azaroso, imprevisible, que se disipa apenas aparece.

– La *fidelidad*, que es el nombre del proceso: se trata de una investigación continua de la situación, bajo el imperativo del acontecimiento mismo; es una ruptura continuada e inmanente.

– La *verdad* propiamente dicha, que es ese múltiple interno a la situación que construye, poco a poco, la fidelidad; aquello que la fidelidad reagrupa y produce.

Estas tres dimensiones del proceso tienen características "ontológicas" esenciales:

1) El acontecimiento está a la vez situado –es un acontecimiento de tal o cual situación– y es *suplementario*; por consiguiente, absolutamente desprendido o desligado de todas las reglas de la situación.

Así, el surgimiento con Haydn (o bajo el nombre de este "alguien", Haydn) del estilo clásico, concierne a la situación musical y a ninguna otra, situación que estaba regulada por el predominio del estilo barroco. Es un acontecimiento para esta situación. Pero por otro lado, lo que este acontecimiento autoriza en materia de configuraciones musicales no es legible desde la plenitud alcanzada por el estilo barroco; se trata realmente de *otra cosa*.

Se preguntará, entonces, qué es lo que enlaza al acontecimiento con la "razón" por la cual es un acontecimiento. Este lazo es el *vacío de la situación anterior*. ¿Qué es preciso entender por tal? Que en el corazón de toda situación, como fundamento de su ser, hay un vacío "situado", alrededor del cual se organiza la plenitud (o los múltiples estables) de la situación en cuestión. Así, en el corazón del estilo barroco llegado a su saturación virtuosa, se encuentra el vacío (tan inadvertido como decisivo) de un pensamiento verdadero de la arquitectónica musical. El acontecimiento-Haydn se da como una suerte de "denominación" musical de este vacío, ya que es precisamente un principio totalmente nuevo, arquitectónico, temático –una nueva manera de desarrollar la escritura a partir de algunas células transformables– lo que constituye al acontecimiento mismo. Es decir, lo que en el interior del estilo barroco no era justamente perceptible (no podía haber allí ningún saber acerca de eso).

Se podría decir que, puesto que una situación está compuesta por los saberes que por ella circulan, el

acontecimiento nombra el vacío en tanto que nombra lo *no sabido* de la situación.

Para tomar un ejemplo célebre, Marx provoca un acontecimiento en el pensamiento político en la medida en que designa, bajo el nombre de proletariado, el vacío central de las sociedades burguesas incipientes. Pues el proletariado, sumido en la privación total, ausente de la escena política, es aquello alrededor de lo cual se organiza la plenitud satisfecha del reino de los propietarios de capitales.

Por último, diremos que el carácter ontológico fundamental de un acontecimiento es el de inscribir, nombrar, el vacío situado que es la razón por la cual aquél se constituye como acontecimiento.

2) Con respecto de la fidelidad, ya hemos dicho bastante acerca de ella. El punto más importante consiste en que jamás es necesaria. Hay indecidibilidad en cuanto a saber si el interés-desinteresado que supone para el "alguien" que participa de ella puede, aunque sea en una ficción de la representación de sí, valer como interés a secas. Entonces, como el único principio de perseverancia es el del interés, la perseverancia de alguien en una fidelidad –la continuidad del ser-sujeto de un animal humano– es aleatoria. Sabemos que sólo en función de este carácter aleatorio hay un espacio para una ética de las verdades.

3) Finalmente, tratándose de la verdad como resultado, es preciso ante todo señalar su potencia. Hemos evocado este tema a propósito del "retorno" del prisionero de Platón a la caverna, que es el retorno de una verdad a los saberes. Una verdad "agrieta" los saberes, es heterogénea a ellos, pero es también la única fuente conocida de saberes novedosos. Diremos que la verdad *fuerza* los saberes.

El verbo *forzar* indica que, como la ruptura es la potencia de una verdad, sólo violentando los saberes establecidos y en circulación, ésta retorna a lo inmediato de la situación, o bien reorganiza esta suerte de enciclopedia portátil de la que se extraen las opiniones, las comunicaciones y la sociabilidad. Si una verdad como tal jamás es comunicable, implica sin embargo, a distancia de sí misma, poderosas recomposiciones de las formas y de los referentes de la comunicación –sin que, por otro lado, estas recomposiciones "expresen" la verdad, o indiquen un "progreso" de las opiniones–. Así, todo un saber musical se organiza rápidamente a partir de los grandes nombres del estilo clásico, saber anteriormente informulable. No hay allí ningún "progreso" puesto que el academicismo clásico, o el culto a Mozart, no tiene nada de superior con respecto a lo que había antes. Sin embargo, es un forzamiento de saberes, una modificación a menudo muy extensa de los códigos de la comunicación (o de las opiniones que los animales humanos intercambian sobre "la música"). Por supuesto, estas opiniones transformadas son perecederas, en tanto que las verdades, que son las grandes creaciones del estilo clásico, subsisten eternamente.

De igual manera, el destino de las invenciones matemáticas más sorprendentes es el de figurar finalmente en los manuales universitarios, servir incluso para reclutar a nuestra "élite dirigente", por la vía de los concursos de admisión a las Grandes Escuelas. La eternidad producida por las verdades matemáticas no es responsable de ello, como no sea por haber forzado los saberes así requeridos para hacerlos entrar en compromisos sociales; ésa es la forma de su retorno a los intereses del animal humano.

De estas tres dimensiones de un proceso de verdad –convocatoria, por el acontecimiento, del *vacío* de una situación; incertidumbre de la *fidelidad*, y potencia de *forzamiento* de los saberes por una verdad– depende el pensamiento del Mal.

Pues el Mal tiene tres nombres:

– Imaginar que un acontecimiento convoca no al vacío sino al pleno de la situación anterior es el Mal como *simulacro* o *terror*.

– Quebrantar una fidelidad es el Mal como *traición* en sí-mismo del Inmortal que se es.

– Identificar una verdad con una potencia total es el Mal como *desastre*.

Terror, traición y desastre son lo que la ética de las verdades –y no la impotente moral de los derechos del hombre– intenta evitar, en la singularidad del apoyo en una verdad en curso. Pero éstos son al mismo tiempo, como lo vamos a ver, posibles actualizados por el proceso mismo de una verdad. Es seguro, entonces, que no hay Mal sino en tanto que procede un Bien.

D. Bosquejo de una teoría del Mal

1. El simulacro y el terror

Hemos visto que no toda "novedad" es un acontecimiento. Es necesario que aquello convocado y nombrado por el acontecimiento sea el vacío central de la situación, respecto del cual este acontecimiento es un acontecimiento. La cuestión de la denominación es esencial, pero aquí no podemos presentar la teoría completa.[16] Se comprenderá fácilmente, sin embargo, que, dado que el acontecimiento tiene por ser el desaparecer, puesto que es una suerte de suplemento fulminante que adviene a la situación, lo que se retiene en ésta y sirve de guía a la fidelidad es algo así como una huella o un nombre en relación con el acontecimiento disipado.

Cuando los nazis hablan de "revolución nacional-socialista", toman prestada una denominación –"revolución", "socialismo"– certificada por los grandes acontecimientos políticos modernos (la Revolución de 1792 o la Revolución bolchevique de 1917). Toda una serie de rasgos quedan ligados por este préstamo y resultan por él legitimados: la ruptura con el antiguo orden, el apoyo buscado en las asambleas de masas, el

16. *Cf.* Alain Badiou, *L'Etre et l'événement*, *op. cit.* La teoría del nombre del acontecimiento, por un lado, la de la lengua-sujeto, por el otro, es central en todo el libro. La segunda, en particular, es bastante delicada.

estilo dictatorial del Estado, el *pathos* de la decisión, la apología del Trabajador, etc.

Sin embargo, el "acontecimiento" así nombrado, en muchos sentidos formalmente semejante a aquéllos de los cuales toma prestados el nombre y los rasgos y sin los cuales no tendría objetivos propios ni lenguaje político constituido, se caracteriza por un léxico de la plenitud, o de la sustancia: la revolución nacional-socialista hace advenir –dicen los nazis– una comunidad particular, el pueblo alemán, a su verdadero destino, que es un destino de dominación universal. De tal manera se supone que el "acontecimiento" hace advenir al ser y nombra, no el vacío de la situación anterior, sino su completitud. No la universalidad de lo que no se sostiene, justamente, en ningún rasgo (en ningún múltiple) particular, sino la particularidad absoluta de una comunidad, ella misma enraizada en los rasgos de la tierra, la sangre, la raza.

Lo que hace que un acontecimiento verdadero pueda constituirse en origen de una verdad, única cosa que es para todos y que es eterna, reside en que justamente está ligado a la particularidad de una situación sólo por la vía de su vacío. El vacío, el múltiple-de-nada no excluye ni obliga a nadie. Es la neutralidad absoluta del ser. De modo que la fidelidad de la que un acontecimiento es el origen, aunque sea una ruptura inmanente en una situación singular, no por eso deja de apuntar a la universalidad.

Por el contrario, la ruptura sobrecogedora inducida por la toma del poder por los nazis en 1933, que formalmente es indistiguible de un acontecimiento –eso es lo que desorientó a Heidegger–[17] en la medida en que se la piensa como revolución "alemana", y no es fiel sino a la supuesta sustancia nacional de un pueblo, en realidad sólo se dirige a aquéllos que ella misma determina como "Alemanes". Por lo tanto, a partir de la denominación del acontecimiento, y por no tomar en cuenta que la denominación "revolución" sólo funciona bajo la condición de verdaderos acontecimientos universales (por ejemplo, las Revoluciones de 1792 o de 1917), es radicalmente incapaz de cualquier verdad.

Cuando, con nombres tomados en préstamo a los procesos reales de verdad, una ruptura radical en una situación convoca, en vez del vacío, la particularidad "plena" o la sustancia supuesta de esta situación, diremos que se tiene un *simulacro de verdad*.

"Simulacro" debe tomarse en sentido fuerte: todos los rasgos formales de una verdad obran en el simulacro. No solamente una denominación universal del acontecimiento, que induce la fuerza de una ruptura radical, sino la "obligación" de una fidelidad y la promoción de un *simulacro de sujeto*, erigido –sin que advenga, sin embargo, ningún Inmortal– por encima de la animalidad humana de los otros, de aquéllos que se declaran arbitrariamente como no pertenecientes a

17. Víctor Farías, *Heidegger et le nazisme*, Verdier, 1985. En este libro, bastante anecdótico, se ve cómo Heidegger fue cautivo durante un tiempo de un simulacro. Creía tener el acontecimiento de su propio pensamiento.

la sustancia comunitaria, de la cual el simulacro de acontecimiento asegura la promoción y dominación.

La fidelidad a un simulacro, a diferencia de la fidelidad a un acontecimiento, regula su ruptura no según la universalidad del vacío, sino según la particularidad cerrada de un conjunto abstracto (los "Alemanes", o los "Arios"). Inevitablemente, su ejercicio es el de construir sin fin este conjunto, y para eso no hay otro medio que "hacer el vacío" a su alrededor. El vacío, expulsado por la promoción a simulacro de un "acontecimiento-sustancia", retorna, con su universalidad, como lo que debe efectuarse para que la sustancia sea. También se puede decir: lo que está dirigido "a todos" (y aquí "todos" es forzosamente aquello que no pertenece a la sustancia comunitaria alemana, la cual no es un "todo", sino un "algunos" que ejerce su dominación sobre "todos") es la muerte, o esa forma diferida de la muerte que es la esclavitud al servicio de la sustancia alemana.

Así, la fidelidad al simulacro (que exige a los "algunos" de la sustancia alemana sacrificios y compromisos prolongados, puesto que tiene realmente la forma de una fidelidad) tiene por contenido la guerra y la masacre. No se trata de los medios: es todo lo real de esa fidelidad.

En el caso del nazismo, el vacío retornó bajo un nombre privilegiado, el nombre de "judío". Ciertamente hubo otros: los gitanos, los enfermos mentales, los homosexuales, los comunistas... Pero el nombre "judío" fue el nombre de los nombres para designar

aquello cuya desaparición creaba, alrededor de la supuesta sustancia alemana promovida por el simulacro "revolución nacional-socialista", un vacío suficiente para identificar la sustancia. La elección de este nombre remite sin ninguna duda a su lazo evidente con el universalismo, en particular con el universalismo revolucionario; a aquello que, en suma, este nombre tenía ya de *vacío*, es decir, *conectado a la universalidad y a la eternidad de las verdades*. No obstante, en la medida en que sirvió para organizar el exterminio, el nombre de "judío" es una creación política nazi, que no tiene ningún referente preexistente. Es un nombre cuyo uso nadie puede compartir con los nazis y que supone el simulacro y la fidelidad al simulacro y, en consecuencia, la singularidad absoluta del nazismo como política.

Pero aun en este punto, es preciso reconocer que esta política imita un proceso de verdad. Toda fidelidad a un acontecimiento auténtico nombra a los adversarios de su perseverancia. Contrariamente a la ética consensual, que pretende evitar la escisión, la ética de las verdades es siempre más o menos militante, combatiente. Pues su heterogeneidad a las opiniones y a los saberes establecidos se da concretamente en la lucha contra todo tipo de tentativas de interrupción, de corrupción, de retorno a los intereses inmediatos del animal humano, de sarcasmo y de represión contra el Inmortal que adviene como sujeto. La ética de las verdades supone el reconocimiento de estas tentativas y, en consecuencia, la

operación singular que consiste en nombrar a los enemigos. El simulacro "revolución nacional-socialista" indujo a tales denominaciones, en particular la de "judío". Pero la subversión que implica el simulacro respecto del acontecimiento verdadero prosigue en estos nombres. Pues el enemigo de una verdadera fidelidad subjetiva es justamente el conjunto cerrado, la sustancia, la comunidad. Contra estas inercias se debe hacer valer el trazado azaroso de una verdad y de su destinación universal.

Toda invocación a la tierra, la sangre, la raza, las costumbres, la comunidad, obra directamente contra las verdades; es este conjunto precisamente el que se nombra como enemigo en la ética de las verdades. En cambio, la fidelidad al simulacro, que promueve la comunidad, la sangre, la raza, etc., nombra precisamente como enemigo, por ejemplo, bajo el nombre de "judío", al universal abstracto, la eternidad de las verdades, lo destinado a todos.

Es preciso añadir a esto que el tratamiento de lo que se supone bajo los nombres es diametralmente opuesto. Pues por más enemigo que sea de una verdad, un "alguien" se representa siempre en la ética de las verdades, como capaz de devenir en el Inmortal que es. Podemos combatir, entonces, los juicios y opiniones que intercambia con otros para corromper toda fidelidad, pero no su persona, que es en este caso indiferente, y a la cual, en última instancia, toda verdad también se dirige. En cambio, el vacío, del que el

fiel a un simulacro intenta rodear su supuesta sustancia, debe ser un vacío real, obtenido labrando en la carne misma. Puesto que no constituye el advenimiento subjetivo de ningún Inmortal, la fidelidad al simulacro –esa terrible imitación de las verdades– tampoco supone nada, en aquél a quien designa como enemigo, más que su estricta y particular existencia de animal humano: lo mismo que debe soportar el retorno del vacío. Por esta razón, el ejercicio de la fidelidad al simulacro es necesariamente *ejercicio del terror*. Entendemos aquí por terror no el concepto político de Terror, ligado (en dupla universalizable) al de Virtud por los Inmortales del Comité de Salvación Pública, sino la reducción pura y simple de todos a su ser-para-la-muerte. El terror así concebido postula en realidad que para que la sustancia sea, *nada* debe ser.

Hemos seguido el ejemplo del nazismo porque compone, en una parte esencial, la configuración "ética" (el "Mal radical") a la que oponemos la ética de las verdades. Se trata del simulacro de un acontecimiento que da lugar a una fidelidad política. Su condición de posibilidad reside en las revoluciones políticas realmente acontecimientales y, por lo tanto, universalmente destinadas. Pero también existen simulacros ligados a todos los otros tipos posibles de procesos de verdad. Es un ejercicio útil, para el lector, identificarlos. Así, se puede ver que ciertas pasiones sexuales son simulacros del acontecimiento amoroso. De que por ello entrañan terror y violencia, no cabe ninguna duda. Brutales predicaciones

oscurantistas se presentan como simulacros de ciencias, y sus estragos son perceptibles. Y así sucesivamente. Pero en todos los casos, estas violencias y estos estragos son ininteligibles si no se los piensa *a partir de los procesos de verdad* cuyos simulacros organizan.

Finalmente, nuestra primera definición del Mal será la siguiente: el Mal es el proceso de un simulacro de verdad. Es, en su esencia, terror dirigido a todos bajo un nombre inventado por él.

2. La traición

Hemos avanzado ampliamente en este punto en el capítulo precedente. Dijimos que es propiamente indecidible si el interés-desinteresado que anima al devenir-sujeto de un animal humano se sobrepondrá al interés a secas, en la medida en que este animal humano no consiga unificar a los dos en una ficción plausible de la unidad de sí mismo.

Se trata aquí de los que se pueden llamar momentos de crisis. No hay en sí "crisis" de un proceso de verdad. Iniciado por un acontecimiento, se despliega rectamente al infinito. De lo que puede haber crisis es de uno o varios "alguien" que entran en la composición del sujeto inducido por este proceso. Todo el mundo conoce los momentos de crisis de un amante, de desaliento de un investigador, de desánimo de un militante, de esterilidad de un artista. O también, la

incomprensión durable de una demostración matemática para aquél que la lee; la oscuridad irreductible de un poema del cual, sin embargo, vagamente se percibe la belleza, etc.

Hemos dicho de dónde provienen estas experiencias: bajo la presión de las exigencias del interés, o bajo aquélla, por el contrario, del imperativo de una novedad difícil, en la continuidad subjetiva de la fidelidad, se da una ruptura de la ficción por la cual yo sustento, como imagen de mí mismo, la confusión entre interés e interés-desinteresado, entre animal humano y sujeto, entre mortal e inmortal. A partir de ese momento, se descubre una elección pura entre el "¡Continuar!" de la ética de esta verdad y la lógica de la "perseverancia en el ser" del simple mortal que soy.

Una crisis de fidelidad es siempre lo que pone a prueba, por defección de una imagen, la única máxima de la consistencia, o sea, de la ética: "¡Continuar!". Continuar aun cuando se haya perdido la pista; cuando no se sienta más "atravesado" por el proceso; cuando el acontecimiento mismo se haya oscurecido; cuando se haya extraviado su nombre, o cuando uno se pregunte si no nombraba un error, incluso un simulacro.

En efecto, la existencia conocida de simulacros ayuda poderosamente a la formación de las crisis. La opinión me murmura (y en consecuencia yo me murmuro, puesto que jamás estoy libre de opiniones) que mi fidelidad bien podría ser terror ejercido sobre mí mismo y que la fidelidad a la cual soy fiel se asemeja mucho, demasiado, a tal

o cual Mal identificado. Se trata de una alternativa siempre posible, puesto que los rasgos formales del Mal (como simulacro) son exactamente los de una verdad.

Entonces, a lo que estoy expuesto es a *traicionar* una verdad. La traición no es una simple renuncia. Desgraciadamente, no se puede simplemente "renunciar" a una verdad. La denegación en mí del Inmortal es mucho más que un abandono; una cesación: siempre debo convencerme de que el Inmortal en cuestión *no ha existido jamás* y, en consecuencia, abrazar en este punto las opiniones cuyo único ser, al servicio de los intereses, es precisamente esta negación. Puesto que lo Inmortal, si reconozco su existencia, me ordena continuar y tiene la potencia eterna de las verdades que lo inducen. Por consiguiente, es necesario que traicione en mí el devenir-sujeto, que devenga en enemigo de esta verdad en la composición de cuyo sujeto entraba, a veces con otros, el "alguien" que soy.

Se explica así que los antiguos revolucionarios sean obligados a declarar que estaban en el error y la locura; que un antiguo amante no comprenda más por qué amaba a esta mujer, o que un científico fatigado llegue a desconocer y entorpecer burocráticamente el devenir de su propia ciencia. Como el proceso de verdad es ruptura inmanente, no se lo puede "abandonar" (lo que quiere decir, según la fuerte expresión de Lacan, retornar "al servicio de los bienes"), sino rompiendo con la ruptura que nos había capturado. Y la ruptura de una ruptura tiene por motivo la continuidad.

Continuidad de la situación y de las opiniones: aquí no pasó nada bajo el nombre de "política", o de "amor", como no sea una ilusión en el mejor de los casos y, en el peor, un simulacro.

De allí que la derrota de la ética de una verdad, en el punto indecidible de una crisis, se presente como traición.

Y es un Mal del que uno no se recupera: el segundo nombre, después del de simulacro, de un Mal cuya posibilidad expone una verdad.

3. Lo innombrable

Dijimos: una verdad –es su efecto de "retorno"– transforma los códigos de comunicación, cambia el régimen de las opiniones. No que las opiniones se vuelvan "verdaderas" (o falsas). Son incapaces de ello, y una verdad, en su ser-múltiple eterno, es indiferente a las opiniones. Pero éstas se vuelven otras. Lo que quiere decir que los juicios en otros tiempos evidentes para la opinión dejan de ser sostenibles, que otros son necesarios, que las maneras de comunicar se modifican, etc.

Este efecto de recomposición de las opiniones lo hemos llamado la *potencia* de las verdades.

La cuestión que ahora planteamos es la siguiente: ¿es la potencia de una verdad, en la situación en que continúa su trazado fiel, una potencia virtualmente total?

¿En qué consiste la hipótesis de una potencia *total* de tal o cual verdad? Para comprenderlo es preciso recordar nuestros axiomas ontológicos: una situación (objetiva), en particular aquélla en que una verdad (subjetiva) "trabaja", siempre es un múltiple compuesto de una infinidad de elementos (los que, por otra parte, a su vez también son múltiples). Entonces, ¿cuál es la forma general de una opinión? Se trata de un juicio que concierne a tal o cual elemento de la situación objetiva: "el clima hoy presagia tormenta"; "te digo que los políticos son todos corruptos", etc. Es un requisito para que se los pueda "discutir" en términos de opinión, que los elementos de la situación –que son todos los que pertenecen a esta situación– puedan nombrarse de una manera o de otra. "Nombrar" sólo quiere decir que los animales humanos están en condiciones de comunicarse respecto de esos elementos, de socializar su existencia, de ordenarlos según sus intereses.

Llamemos "lenguaje de la situación" a la posibilidad pragmática de nombrar a los elementos que la componen y, por consiguiente, de intercambiar opiniones al respecto.

Toda verdad también tiene que ver con los elementos de la situación, ya que su proceso no es otro que el de examinarlos *desde el punto de vista del acontecimiento*. En este sentido, hay una identificación de estos elementos por el proceso de verdad y es seguro que, al tratarse de alguien que interviene en la composición de un sujeto de verdad, contribuirá a

esta identificación empleando el lenguaje de la situación que, en tanto "alguien", practica como todo el mundo. Desde este punto de vista, el proceso de verdad atraviesa el lenguaje de la situación, así como atraviesa todos los saberes que la conciernen.

Pero el examen de un elemento *según una verdad* es totalmente distinto de su juicio pragmático en términos de opinión. No se trata de adecuar el elemento a los intereses –por otra parte divergentes, puesto que las opiniones son incoherentes entre ellas– de los animales humanos. Se trata únicamente de pronunciarse sobre él "en verdad" a partir de la ruptura inmanente post-acontecimiental. Este pronunciamiento es desinteresado; apunta a dotar al elemento de una suerte de eternidad en la que concuerda con el devenir-Inmortal de los "alguien" que participan en el sujeto de una verdad, sujeto que es el punto real del pronunciamiento.

De allí una consecuencia capital: que, en definitiva, una verdad *cambia los nombres*. Entendamos por ello que su denominación propia de los elementos es *otra cosa* que la denominación pragmática, tanto en su punto de partida (el acontecimiento, la fidelidad) como en su destinación (una verdad eterna), aun cuando el proceso de verdad atraviese el lenguaje de la situación.

Así, es necesario admitir que además del lenguaje de la situación objetiva, que permite la comunicación de las opiniones, existe una *lengua-sujeto* (lengua de la situación subjetiva) que permite la inscripción de una verdad.

La lengua - sujeto

En realidad, este punto es evidente. La lengua matematizada de la ciencia de ninguna manera es la lengua de las opiniones, incluidas las opiniones sobre la ciencia. La lengua de una declaración de amor puede ser en apariencia muy banal ("te amo", por ejemplo), pero no es menos cierto que su *potencia* en la situación está enteramente sustraída al uso común de las mismas palabras. La lengua del poema no es la del periodismo. Y la lengua de la política es a tal punto singular, que el juicio de la opinión sobre ella es que es "lenguaraz para no decir nada".

Pero lo que nos interesa es que la potencia de una verdad con respecto de las opiniones es forzar a las denominaciones pragmáticas (la lengua de la situación objetiva) a doblegarse y deformarse al contacto con la lengua-sujeto. Es esto y nada más lo que cambia los códigos establecidos de la comunicación, bajo los efectos de una verdad.

Podemos definir ahora lo que sería una potencia *total* de la verdad: sería una potencia total de la lengua-sujeto. O sea, la capacidad de nombrar y evaluar todos los elementos de la situación objetiva a partir del proceso de verdad. Endurecida y dogmatizada (o "enceguecida"), la lengua-sujeto pretendería poder nombrar, a partir de sus propios axiomas, la totalidad de lo real –y así transformar el mundo.

Los poderes de la lengua de la situación no tienen en sí mismos restricción: todo elemento es susceptible de ser nombrado a partir de un interés cualquiera

y de ser juzgado en las comunicaciones entre animales humanos. Pero como de todas maneras el mencionado lenguaje es *incoherente* y está abocado al intercambio pragmático, esta vocación de totalidad poco importa.

Por el contrario, tratándose de la lengua-sujeto (lengua del militante, del investigador, del artista, del enamorado...), que es el resultado de un proceso de verdad, la hipótesis de la potencia total tiene consecuencias de una naturaleza totalmente distinta.

En primer lugar, se supone que la totalidad de la situación objetiva se deja disponer en la *coherencia* particular de una verdad subjetiva.

En segundo lugar, se supone que es posible *aniquilar* a la opinión. En efecto, si la lengua-sujeto tiene la misma extensión que el lenguaje de la situación, si de todas las cosas se puede pronunciar lo verdadero, entonces ya no se trata de una simple deformación en los usos pragmáticos y comunicativos que manifiestan la potencia de una verdad, sino de la autoridad absoluta de la denominación verídica. En consecuencia, una verdad forzará un puro y simple reemplazo del lenguaje de la situación por la lengua-sujeto. Lo que puede decirse así: el Inmortal se realizará como negación integral del animal humano que lo sustenta.

Cuando Nietzsche se propone "partir en dos la historia del mundo", dinamitando al nihilismo cristiano y generalizando el gran "sí" dionisíaco a la Vida; o cuando

los Guardias Rojos de la Revolución Cultural china anuncian, en 1967, la supresión completa del egoísmo, Nietzsche y los Guardias Rojos claramente se afilian a la visión de una situación en donde el interés ha desaparecido y donde las opiniones son *reemplazadas* por la verdad. De la misma manera, el gran positivismo del siglo XIX imaginaba que los enunciados de la ciencia iban a *reemplazar* a las opiniones y a las creencias sobre todas las cosas. Y los románticos alemanes adoraban un universo atravesado de cabo a rabo por una poética absolutizada.

Pero Nietzsche se volvió loco. Los Guardias Rojos, después de haber cometido inmensas destrucciones, fueron fusilados, encarcelados, o traicionaron su propia fidelidad. Nuestro siglo es el cementerio de las ideas positivistas de progreso. Y los románticos, que ya gustaban de suicidarse, vieron a su "absoluto literario" engendrar monstruos en las desventuras de las políticas "estetizadas".[18]

En realidad, toda verdad supone, en la composición de los sujetos que induce, la conservación del "alguien", la actividad siempre dual del animal humano en pos de una verdad. Aun la "consistencia" ética, lo hemos visto, no es sino compromiso desinteresado, en la fidelidad, de una perseverancia cuyo origen es el interés. De manera que todo aquello que

18. Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, *L'Absolu littéraire*, Seuil, 1988. Estos autores trabajan desde hace años sobre la filiación entre el romanticismo alemán y la estetización de la polí-tica en el fascismo. *Cf.* también, *La Fiction du politique*, C. Bourgois, 1978.

apunte a una potencia total de las verdades arruina lo que sustenta a estas verdades.

El inmortal no existe sino en y por el animal mortal. Las verdades abren su brecha singular únicamente en el tejido de las opiniones. Nosotros mismos, tal cuales, nos exponemos al devenir-sujeto. No hay otra Historia que la nuestra, no hay un mundo verdadero por venir. El mundo en tanto que mundo está y permanecerá más acá de lo verdadero y de lo falso. No hay un mundo cautivo de la coherencia del Bien. El mundo está y permanecerá más acá del Bien y del Mal.

El Bien no es el Bien sino en tanto que no pretende hacer bueno al mundo. Su único ser es el advenimiento en situación de una verdad singular. En consecuencia, es necesario que la potencia de una verdad sea también una impotencia.

Toda absolutización de la potencia de una verdad organiza un Mal. No solamente este Mal es destrucción en la situación (porque el deseo de aniquilar la opinión en el fondo es idéntico al deseo de aniquilar, en el animal humano, su animalidad misma, o sea su ser), sino que, finalmente, también es interrupción del proceso de verdad en cuyo nombre se efectúa, toda vez que no preserva en la composición de su sujeto, la duplicidad de los intereses (interés-desinteresado e interés a secas).

Por esta razón, llamamos a tal figura del Mal un desastre, desastre de la verdad, inducido por la absolutización de su potencia.

Que la verdad no tenga una potencia total significa, en última instancia, que la lengua-sujeto, producto del proceso de una verdad, no tiene poder de denominación sobre todos los elementos de la situación. Debe al menos existir un elemento real, un múltiple existente en la situación, que sea inaccesible a las denominaciones verídicas y esté abocado sólo a la opinión, al lenguaje de la situación. Un punto que la verdad no pueda forzar.

Llamamos a este elemento lo *innombrable* de una verdad.[19]

Lo innombrable no lo es "en sí": es virtualmente accesible al lenguaje de la situación, se puede ciertamente intercambiar opiniones respecto de él, ya que no hay ningún límite a la comunicación. Lo innombrable es innombrable para la lengua-sujeto. Digamos que este término no es susceptible de ser eternizado, o que no es accesible al Inmortal. Es, en este sentido, el símbolo de lo *puramente real* de la situación, de su vida sin verdad.

Es una tarea difícil del pensamiento (filosófico) determinar el punto de innombrable de un tipo de proceso de verdad. No abordaremos aquí esta cuestión. Digamos, sin embargo, que tratándose del amor, se puede establecer que el goce sexual como tal está sustraído a la potencia de verdad (que es verdad sobre el dos). En las matemáticas, que representan por excelencia el pensamiento no contradictorio, es justamente la no-contradicción lo que resulta innombrable: se sabe, en efecto, que es imposible demostrar, en el interior de un sistema matemático, la no-contradicción de este sistema (es el famoso teorema de Gödel).[20] En fin, la comunidad, lo colectivo, son los innombrables de la política: toda tentativa de nombrar "políticamente" una comunidad induce un Mal desastroso (según se ve tanto en el ejemplo extremo del nazismo, como en el uso reaccionario de la palabra "Francés", cuyo único sentido es el de perseguir a la gente de aquí bajo la imputación arbitraria de ser "extranjera").

Lo que nos importa es el principio general: esta vez el Mal es, bajo condición de una verdad, querer a cualquier precio forzar la denominación de lo innombrable. Tal es exactamente el principio del desastre.

Simulacro (correlacionado al acontecimiento), *traición* (correlacionada a la fidelidad), *forzamiento de lo innombrable* (correlacionado a la potencia de lo verdadero): tales son las figuras del Mal, Mal cuyo único Bien reconocible –un proceso de verdad– actualiza su posibilidad.

Simulacro
Traición
Forzamiento de lo innombrable } figuras del Mal

19. Alain Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992. Hay en esa recopilación dos textos sobre lo innombrable: "Conférence sur la soustraction" y "La verité: forçage et innommable". [Estas conferencias han sido publicadas en los números 7 y 6 de *Acontecimiento*, respectivamente. N. del T.]

20. *Le théoreme de Gödel,* Seuil, 1990. Es importante comprender *exactamente* lo que dice este famoso teorema.

CONCLUSIÓN

Partimos de una crítica radical a la ideología "ética" y sus variantes socializadas: doctrina de los derechos del hombre, visión victimaria del Hombre, injerencia humanitaria, bio-ética, "democratismo amorfo", ética de las diferencias, relativismo cultural, exotismo moral, etc.

Mostramos que estas tendencias intelectuales de nuestra época eran, en el mejor de los casos, variantes de la vieja predicación moralizante y, en el peor, la mezcla amenazante del conservadurismo y de la pulsión de muerte.

Vimos, en la corriente de *opinión* que invoca la "ética" a cada instante, un grave síntoma de renuncia a lo único que distingue a la especie humana del depredador viviente que ésta es también: la capacidad de entrar en la composición y el devenir de algunas verdades eternas.

Desde este punto de vista, no vacilamos en decir que la ideología "ética" es, en nuestras sociedades, el principal (pero transitorio) adversario de todos aquéllos

que se esfuerzan por hacer justicia a un pensamiento, cualquiera que éste sea.

Después esbozamos la reconstrucción de un concepto admisible de la ética, que subordine su máxima al devenir de las verdades. Esta máxima, en su forma general, dice: "¡Continuar!". Continuar siendo ese "alguien", un animal humano como los otros que, sin embargo, se encontró *capturado* y *desplazado* por el proceso acontecimiental de una verdad. Continuar siendo partícipes de ese sujeto de una verdad en que nos correspondió devenir.

En el corazón de las paradojas de esta máxima encontramos, dependiente por lo tanto del Bien (las verdades), la verdadera figura del Mal, bajo sus tres especies: el *simulacro* (ser el fiel aterrorizante de un falso acontecimiento), la *traición* (ceder respecto de una verdad en nombre del propio interés), el forzamiento de lo innombrable o *desastre* (creer que la potencia de una verdad es total).

De manera que el Mal es una posibilidad abierta únicamente por el encuentro con el Bien. La ética de las verdades, que sólo dará *consistencia* a ese "alguien" que somos, y cuya perseverancia animal resultó ser el sustento de la perseverancia intemporal del sujeto de una verdad, es al mismo tiempo lo que intenta contrarrestar el Mal, por la vía de su inclusión efectiva y tenaz en el proceso de una verdad.

En consecuencia, la ética combina, bajo el imperativo: "¡Continuar!", una facultad de discernimiento (no quedar

prendido a los simulacros), de valor (no ceder) y de reserva (no dirigirse a los extremos de la Totalidad).

La ética de las verdades no se propone ni someter al mundo al reino abstracto de un Derecho, ni luchar contra un Mal exterior y radical. Al contrario, intenta, por su propia fidelidad a las verdades, contrarrestar el Mal –del cual ha reconocido que es el anverso o la faz oscura de esas verdades.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Gredos, Madrid, 2000.

A. Badiou, *Conditions*, Seuil, 1992.

V. Chalamov, *Kolyma*, Maspéro, 1980.

A. Glucksmann, *Los maestros pensadores*, Anagrama, s/a.

I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Ediciones Altaya, Barcelona, 1994.

J. Lacan, *La Ética del psicoanálisis*, Paidós, Barcelona, 1992.

E. Lévinas, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1997.

F. Nietzsche, *La genealogía de la moral: un escrito polémico*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

Platón, *La República*, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

B. Spinoza, *Ética*, RBA Coleccionables, Barcelona, 2002.